



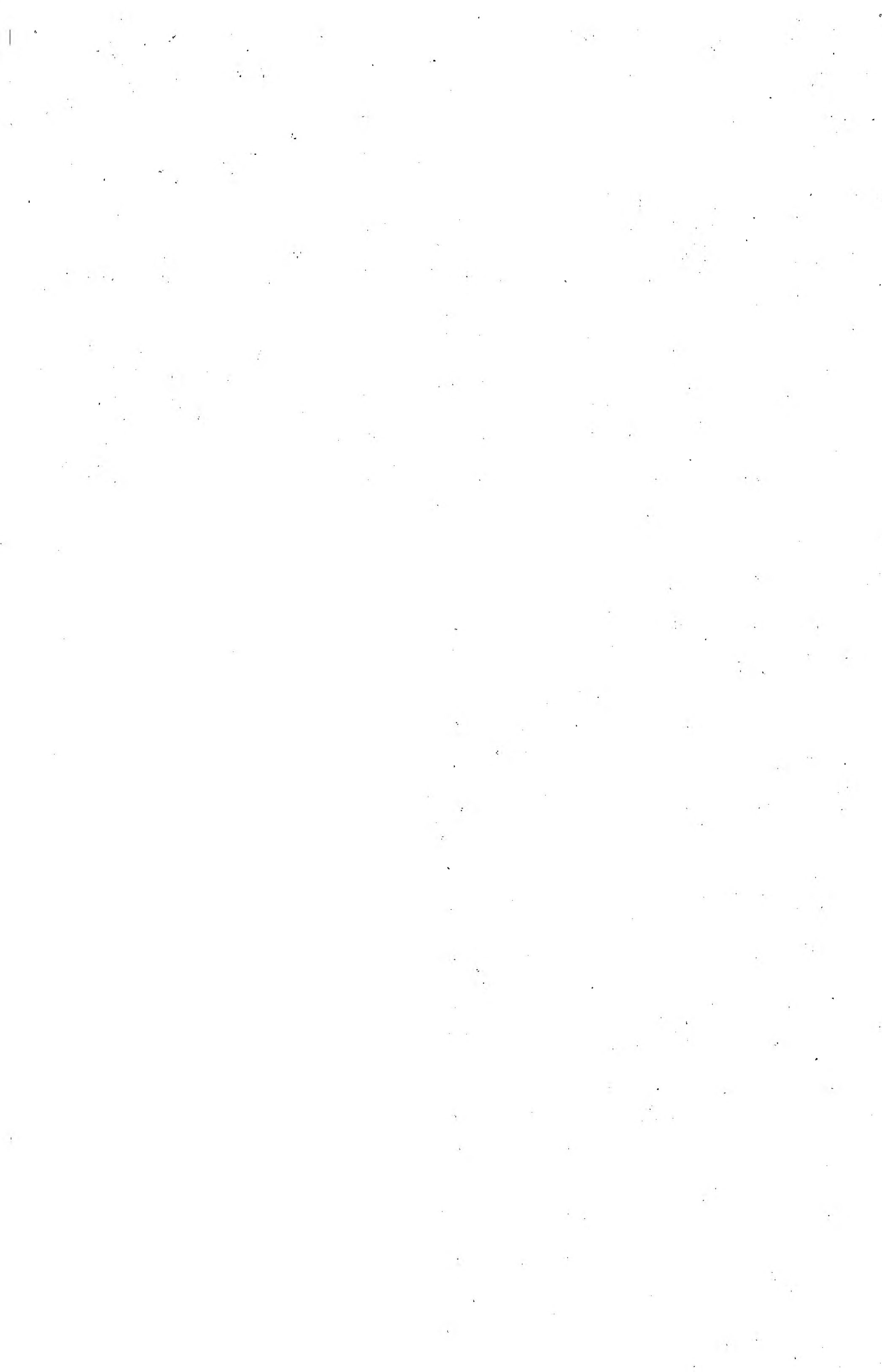
يورغين هابرماس

مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية



المكتبة الشرقية

مستقبل الطبيعة الإنسانية
نحو نسالة ليبرالية



يورغين هابرماس

مستقبل الطبيعة الإنسانية
نحو نسالة ليبرالية

نقله إلى العربيّة
الدكتور جورج كتّوره

مراجعة
الأستاذ أنطوان الهاشم



المكتبة الشرقية

© المكتبة الشرقية ش.م.ل.

الجسر الواطي - سنّ الفيل
ص.ب. 55206 - بيروت، لبنان
تلفون: 485793 (01)
فاكس: 485796 (01)
E-mail: libor@cyberia.net.lb
www.librairieorientale.com.lb

الطبعة الأولى 2006

ISBN: 9953-17015-0

صدر هذا الكتاب باللغة الألمانية تحت عنوان:
Die zukunft der menschlichen Natur.
Auf dem weg zu einer liberalen Eugenik?

تمهيد

بمناسبة تسلُّمي جائزة الدكتور **مارغريت - أغنر** ٢٠٠٠ قمت في التّاسع من أيلول، وفي جامعة زوريخ، بإلقاء محاضرة حملت العنوان التالي «تحفّظ مبرّر»(*). تطرّقت فيها إلى التمييز بين نظرية كانطية في العدالة ونظرية كيركيغاردية في الكائن بوصفه - ذاته، وقد دافعت فيها عن فكرة ترى أن على الفكر ما بعد الميتافيزيقي أن يفرض تحفّظًا حين يقوم باتّخاذ مواقف لها سمة الالتزام تجاه مسائل جوهريّة تتعلّق «بالحياة الصالحة» أو بما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته. يطرح ذلك خلفيّة تتناقض مع سؤال متأخّر، وهو سؤال يُطْرَحُ لدى الجدل الذي تثيره التقنية الوراثية: هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التّحفظ نفسه تجاه المسائل المطروحة في أخلاقيّات النوع الإنساني (أو الجنس البشري؟).

يدخل النصّ الأصلي، «نحو نسالة ليبرالية؟» ودون أن نتخلّى مطلقًا عن مقدّمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي، ضمن إطار هذا الجدل. ففي الثامن والعشرين من حزيران/ يونيو ٢٠٠١ قمت بإلقاء محاضرة في جامعة ماربورغ وكانت عبارة عن نص المحاضرة التي وضعها **كريستيان - وولف**. حتى الآن كانت المواجهة عن العلاقة التي يجب إقامتها بالبحث وبالتقنية الجينيّة التي دارت دون نتيجة حول مسألة الوضعية الأخلاقيّة للحياة الإنسانيّة قبل الشخصيّة. ولذلك آثرت تبنّي المنظور الحاضر الذي يشير إلى مستقبل، والذي نأمل من خلاله يومًا ما أن نلقي نظرة استرجاعيّة على الممارسات التي تعتبر اليوم ممارسات

(*) ظهر النص مختصرًا في Neue Rundschau، ٢٠٠١، جزء ٢٣، ص ٩٣-١٠٣.

مُتنازَعًا فيها، فنفتح بذلك الطريق نحو نسالة ليبراليّة تقوم على العرض والطلب. فالبحث حول الجنين والتشخيص الذي يجري على البويضات في مرحلة التخصيب قبل وضعها في الرحم، قد أشعلا العقول، ذلك أنهما يشيران إلى خطر له علاقته بما يسمى مجازًا «بالتدجين البشري». ثمّة سبب يدعنا نخشى عدم تطوّر حزمة فعل ما بين أجيالي، حيث لا يستطيع أي إنسان أن يسأل بخصوصه عن حسابات ذلك. إن ذلك سيحصل ضمن شبكة تفاعل بين معاصرين انطلاقًا من توجّه عمودي باتّجاه واحد. تجاه ذلك على الغائيات العلاجيّة، التي على كل التدخّلات الجينيّة أن تكون أمينة لها، أن تضع حدودًا صارمة في كل عملية. على المعالج أن يتوجّه إلى مرضاه مستعملًا ضمير المخاطب وأن يستطيع تقدير موافقتهم.

إن «النصّ الذي تلا النصّ الأساسي» والذي يعود لنهاية العام ٢٠٠١ هو نصّ يستجيب للاعتراضات الأولى؛ ولا يتعلّق الأمر بإعادة نظر بنواياي الأوليّة بقدر ما يتعلّق بإيضاحها.

أخيرًا، فإن النصّ الذي يحمل عنوان «الإيمان والمعرفة» هو النصّ الكامل للخطاب الذي ألقيته بمناسبة تسلّمي جائزة السلام من المكتبة الألمانيّة في الرابع عشر من تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١ وقد تطرقت فيه للمسألة التي أعطت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ راهنيّة متجدّدة: في مجتمعات ما بعد علمانيّة ماذا يريد مواطنو دولة دستوريّة ديمقراطيّة من علمانيّة تتابع مسيرتها؟ ماذا تفرض العلمنة على الجميع، سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين.

يورغين هابرماس

شتارنبرغ في ٣١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١

الفصل الأوّل

تحفُّظٌ مُبَرَّر. هل من وجود لإجابات ما بعد ميتافيزيقيّة عن السؤال عن «الحياة العادلة»؟

«ماذا يفعل الإنسان بالزمن الذي قدّر له أن يعيشه؟ هذا هو السؤال الذي أكاد لا أعيه، إنه سؤال يثيرني فقط» هذا ما نسبه **ماكس فريش** إلى المحقّق وهو يخاطب **شتيلر** [المحقّق و**شتيلر** هما راويتا **ماكس فريش** في روايته **شتيلر**]. طرح **فريش** سؤاله بصيغة دلاليّة. أما القارىء المأخوذ - بالتفكير وبالقلق على ذاته فيفهمه باعتباره سؤالًا أخلاقيًّا: «ماذا يجب علي أن أفعل بالزمن الذي يقدّر لي أن أحياه؟». زعم الفلاسفة خلال حقبة طويلة أن بإمكانهم مواجهة هذا السؤال عبر نصائح مناسبة. أما بعد الآن، وبعد الميتافيزيقا، فلم تعد الفلسفة تزعم بأنها تقدّم أجوبة لها قوّة الإلزام عن أسئلة تتناول نمط الحياة الشخصيّة وحتّى الجمعيّة. تبدأ «Minima Moralia» بعودة حزينة في العلم الجذل **لنيتشه** - مع اعتراف بالعجز: «إن العلم الحزين الذي أقدم منه هنا شذرات لأصدقائي، هو علم يتناول، وخلال خمسات من الأعوام، مجالًا خاصًّا بالفلسفة [. . .]: عقيدة الحياة كما يتوجّب على المرء أن يحياها». مع الوقت، وكما أشار إلى ذلك **أدورنو**، وقعت الأخلاقيّات في مصافّ علم محزن، ذلك أنها، وفي أحسن الحالات، لم تعد تسمح إلّا بإشارات متفرّقة، أخذت شكل المأثورات الحكميّة: «تأمّلات تولّدت من الحياة المشوّهة».

I

طالما أن الفلسفة ما زالت تعتقد بأنّها صاحبة رؤية أكيدة تتناول كليّة الطبيعة والتاريخ، فهي تتصرف بالإطار الذي نأمل أن تنتظم فيه الحياة الفردية وحياة الجماعات. توفر بنية الكون كما الطبيعة الإنسانيّة ومراحل التاريخ الكوني والتاريخ المقدّس عناصر فيها بصمات معيارية، تعطي كما يبدو، إشارات إلى الحياة التي يجب أن نعيشها. «الحياة التي يجب عيشها» (الحياة الصحيحة بالألمانيّة) يجب أن تفهم هنا بمعنى النموذجيّة المرتبطة بقالب جدير بأن يقلّد، سواء من جانب الأفراد أو من جانب الجماعة السياسيّة. وكما تبرز الديانات الكبرى حياة مؤسّسيها كطريق للخلاص، تقوم الميتافيزيقا بعرض نماذجها في الحياة - وفي الواقع نموذج للعدد الأصغر، ونموذج آخر للعدد الأكبر. تشكّل العقائد التي تنادي بالحياة الصالحة، أو بالمجتمع العادل أو بالأخلاق والسياسة، تشكّل كلًّا قائمًا بذاته. ولكن مع التحوّلات الاجتماعيّة المُطَّردة فإن مدّة صلاحيّة نماذج الحياة الأخلاقيّة هذه أخذت تنفدُ بسرعة - سواء أوحت بها الحاضرة اليونانيّة، أو أنظمة «المجتمعات الحضريّة» في العصر الوسيط أو كانت من وحي الفرد الكوني كما تمثّل في حواضر عصر النهضة، وحتى كما عند **هيجل** ومن خلال الكل المؤلّف من العائلة والمجتمع البرجوازي والملكيّة الدستوريّة.

تشكّل الليبراليّة السياسيّة كما تصورها **جون رويلز** نقطة توقُّف هذا التطوّر. فهو يبدي معارضته لتعدديّة رؤى العالم وللنزعة المتنامية التي تأخذ بفردانيّة أنماط الحياة، كما يستقي النتيجة من الفشل الذي آلت إليه الفلسفة إذ حاولت أن تشير إلى بعض أنماط الحياة كما لو كانت نموذجيّة أو كما لو كان لها صفة الإلزام الكوني. «فالمجتمع العادل» يعود لكل فرد حين يتمنّى أن «يستخدم الزمن الذي له أن يعيشه». يقوم

المجتمع العادل وببساطة بتأمين حريّة متساوية للجميع، حتى يتسنّى لكل واحد أن يطوّر فهمه الخاص للأخلاق الخاصّة به، ولكي يحقّق تصوّره الشخصي لـ«الحياة الصالحة»، تبعًا لما يستطيع ولما يأمل.

وبالطّبع، لا يمكن لمشاريع الحياة الفرديّة أن تتشكّل بمعزل عن السياقات المتبادلة بين الذوات. بكل الأحوال لا يمكن لثقافة ما، وفي وسط مجتمع مركّب، أن تفرض نفسها تجاه ثقافة أخرى إلّا حين تتمكّن من إقناع الأجيال الصاعدة، التي يمكنها أن تقول «لا» دائمًا، وحين تكون دلالتها بالانفتاح على العالم وقدرتها على تقديم توجيهات من أجل العمل قادرة على تقديم المنافع. ففي ما خصّ المادة الثقافيّة لا يمكن أن يوجد ويجب ألّا يوجد ما يعرف بحفظ الأنواع. ولكن، وفي دولة القانون الديمقراطي، لا يمكن للأكثريّة أن تفرض على الأقليّات شكل حياتها الثقافيّة باعتبارها ثقافة معياريّة - هذا إذا كان الأمر ابتعادًا عن الثقافة المشتركة للبلد.

نستنتج من ذلك أن الفلسفة العمليّة في أيامنا لا ترفض كل اعتبار معياري. إلّا أنها تنحصر عامة في مسائل العدالة. إذ تهتم بشكل خاص بإيضاح وجهة النظر الأخلاقيّة التي لا ننقطع من خلالها عن تقييم الأعراف والأعمال خاصّة حين يتعلّق الأمر بتحديد ما هو في مصلحة كل منا وما هو في الوقت نفسه في مصلحة الجميع. بادىء ذي بدء، يبدو أن النظريّة الأخلاقيّة والممارسة الأخلاقيّة قد اهتمّتا بالمسألة نفسها: «ماذا يتوجّب علي أن أفعل؟ ماذا يتوجّب علينا أن نفعل؟» ليس لفعل «وجب» المعنى نفسه حين نسأل أنفسنا عن الحقوق والواجبات التي نسندها إلى الجميع بالتبادل من وجهة نظر الشخص الأول بصيغة الجمع (نحن) أو، قلقًا منا على حياتنا الخاصّة، حين نتبنّى وجهة نظر الشخص الأول بصيغة المفرد (أنا) لنتساءل عمّا يجب فعله على المدى الطويل «من أجلي» أو «من أجلنا». تطرح هذه

الأسئلة، بالواقع، بخصوص ما يعنينا في سياق سيرة فرديّة محدّدة أو بشكل حياة متميّزة. وترتبط هذه الأسئلة وبشكل وثيق بمسائل الهوية التي تعود إلى الطريقة التي يتوجّب علينا فيها أن نفهم أنفسنا، وما نحن عليه وما علينا فعله. ومن الواضح أنه لا يمكن أن تتقبّل إجابة مستقلّة عن السياق الذي تطرح فيه، وتاليًا إجابة كونيّة يجد فيها الجميع قوّة إلزام متساوية.

لهذا السبب نجد أن نظريّات العدالة والأخلاق قد تتّبع بعد الآن طريقها الخاص، المختلف بكل الأحوال عن الممارسة الأخلاقيّة، أقلّه في كيفيّة فهمنا لها بالمعنى الكلاسيكي بوصفها عقيدة الحياة التي يتوجّب علينا أن نعيشها. إن تبني وجهة النظر الأخلاقيّة يعني التخلّص من هذه الصور التي وصلتنا عبر السرديّات الميتافيزيقيّة الكبرى أو السرديّات الدينيّة، والتي تجعل من الحياة الناجحة أو التي تجاوزت الفشل مثالًا. صحيح أنه بإمكاننا دائمًا أن نغذّي طريقة فهمنا لوجودنا الخاص ولجوهر ما آل إلينا هكذا، إلّا أنه لم يعد للفلسفة صفة التدخّل في ما يثير تعارضًا بين قوى الإيمان. تقف الفلسفة في الأسئلة التي توليها عناية كبرى ما وراء المستوى ولا تسأل إلّا عن الخصائص الشكليّة للسيرورات التي يصار عبرها إلى التفكّر في الذات دون اتّخاذ موقف من المضامين بحدّ ذاتها. قد لا يكون ذلك كافيًا ولكن ماذا بمقدورنا أن نفعل إزاء تحفّظ راسخ في هذا المجال؟

في الواقع، دفعت النظريّة الأخلاقيّة غاليًا ثمن تقاسمها العمل مع فلسفة أخلاقيّة متخصّصة في أشكال التداول الوجودي في ذاته. فهي تقطع بذلك فعلًا الرابط الذي يقدّم وحده للأحكام الأخلاقيّة الحافز على العمل كما يجب. أما الحدوس الأخلاقيّة فلا تلزم الإرادة بالفعل إلّا حين تندرج ضمن فهم أخلاقي للذات يقرن القلق على سعادته الخاصّة بالمصلحة من أجل العدالة. إن النظريّات الديونتولوجيّة التي

تستلهم **كانط** استطاعت بجدارة أن تشرح الطريقة التي تتأسّس بها القواعد الأخلاقيّة وتطبّق أيضًا، أما في الإجابة بعمق عن السؤال الذي يقول لماذا يجب علينا أن نكون أخلاقيين، فإن الإجابة غالبًا ما تكون قاصرة أو غير وافية. لا تستطيع النظريات السياسيّة أن تجيب عن سؤال يريد معرفة لماذا، حين يكون ثمّة صراع حول مبادئ ترعى الحياة الجماعيّة، على مواطني جماعة ديمقراطيّة أن ينقادوا للصالح العام بدل الاكتفاء بنمط عيش يُعَدّ تبعًا لما تفرضه عقلانيّة «الغايات والوسائل». إن نظريات العدالة بانفصالها عن الممارسة الأخلاقيّة لا يمكنها إلّا أن تتوقّع وجود سيرورة تحوّل اجتماعي ووجود أشكال حياة سياسيّة «مؤاتية».

أما السؤال الآخر فهو أكثر تشويشًا: لماذا أخلت الأخلاقيّة الفلسفيّة المجال لهذه المعالجات النفسيّة التي، ومن خلال وظيفتها في الإسهام بالقضاء على الاضطرابات النفسيّة، إنّما تستأثر، دون لبس، بالمهمة التقليديّة بالقول ما هي أهداف الحياة. أما النواة الفلسفيّة في التحليل النفسي فقد برزت بقوة لدى **ميتشرليش** Mitscherlich على سبيل المثال إذ يعتبر المرض النفسي جرحًا خاصًّا لنمط خاص بالوجود الإنساني. إنه إشارة إلى فقد الحريّة التي يرى المرء نفسه مسؤولًا عنها بالقدر الذي يسعى فيه المريض بالتعويض، عبر أعراضه، عن ألم أصبح لاواعيًا - يتملّص منه من خلال إخفائه عن نفسه. إن هدف العلاج هو أن يتمكّن المريض من معرفة نفسه «معرفة» ليست شيئًا آخر إلّا تحويل المرض إلى ألم يرفع مرتبة «الإنسان العالم» دون أن يعني ذلك نفي حريّته»(*)(١).

ينشأ مفهوم «المرض» العقلي عن بناء يشبه بناء المرض

(*) الهوامش ترد في آخر الكتاب ص ١٤١.

الجسدي. ولكن ما مدى هذا التشابه خاصّة في الميدان النفسي حيث لا نجد دلالات واضحة على الحكم الذي يوصي بصحّة جيّدة؟ من الواضح أنه علينا أن نستبدل الإشارات الجسديّة الغائبة بفهم معياري «للموجود غير المشوّش». يصبح ذلك أكثر وضوحًا في حالات يكون فيها ضغط الألم الذي يدفع المريض لاستشارة محلّل نفسي، والتي بكبتها مع ما يرافقها من تشوّش إنّما يندرج خفيةً في الحياة العادية. لماذا يتوجّب على الفلسفة أن تنفر مما يعتبر التحليل النفسي قادرًا عليه؟ ما نلمسه هنا هو أن نوضح الفهم الحدسي الخاص بمظاهر عياديّة توحي بأن الحياة فاشلة أو غير فاشلة. تشير عبارة **ميتشرليش** التي اقتبسناها إلى إشارة **كيركغارد** وسواه من الفلاسفة الوجوديين الذين يندرجون في خطّه. إن ذلك ليس صدفة.

II

كان **كيركغارد** أول من أجاب عن السؤال الأخلاقي الأساسي حول نجاح أو فشل حياته من خلال المفهوم ما بعد الماورائي؛ أي مفهوم «القدرة على أن يكون ذاته». أما بالنسبة إلى فلاسفة ما بعد **كيركغارد** - **هايدغر ياسبرز وسارتر** - ظلّ **كيركغارد** البروتستانتي المشغول بالمسألة اللوترية حول الله المسامح عقبة يصعب اجتيازها. في مواجهة مع الفكر التأمّلي الهيجلي المرتبط بمسألة الحياة التي يجب أن تعاش قدّم **كيركغارد** إجابة ما بعد ورائيّة مع أنها لم تكن تقلّ أيضًا عن كونها إجابة لاهوتيّة ودينيّة عميقة. يبقى أن هؤلاء الفلاسفة الوجوديّين، مع اعتناقهم لإلحاد منهجي، قد رأوا فيه المفكّر الذي استعاد من جديد المسألة الأخلاقيّة والطريقة الأكثر جدّة، إذ أجاب بطريقة جوهريّة وشكليّة أيضًا بما يكفي، لاجئًا إلى تعدّديّة مبرّرة في

رؤيته للعالم ما يجمد كل تَطَرُّق إلى أسئلة أخلاقية أصيلة(٢). إنه **كيركغارد** الذي بإطلاقه «إمّا كذا... وإمّا كذا...»(٣) عارض رؤية أخلاقيّة عن الحياة بأخرى جماليّة وهو الذي قدّم لنا نقطة الاتصال الفلسفي.

دون التخلي عن بعض من التعاطف، لقد أرسى **كيركغارد** في الألوان الجذّابة للرومانسيّة المبكرة، صورة الوجود التي توحي بالسخرية اللامبالية المرتبطة باللحظة وبالمسرّات المنعكسة وهي ضحية الأنانية اللعبية. بالارتباط بهذه الفلسفة القائمة على المتعة، تشكّل الحياة القائمة على الأخلاق التي تفرض على الإنسان أن يستجمع نفسه وأن يستقلّ عن محيط يسعى لقهره، تشكّل نقيضًا مقصودًا. على الفرد أن يتماسك ليصل إلى وعي فرديّته وحرّيته. فبقدر ما يتحرّر الفرد من تشيؤ يُرهقه بِخَطَئه يكتسب مسافة تفصله عن نفسه، فيخرج من التشتّت المبهم الذي توجده في لحظة ما حياة تنقسم إلى أجزاء، يعود إلى نفسه ويعطي حياته تواصلًا وشفافية. يمكن لشخص كهذا في البعد الاجتماعي أن يتحمّل مسؤوليّة أعماله الخاصّة وأن يواجه التزاماته مع الآخر. وفي البعد الزماني يؤسّس القلق تجاه الذات وعيًا بتاريخيّة وجود يكتمل بين آفاق يحدّدها المستقبل والماضي. والفرد الذي أصبح واعيًا لذاته بهذه الطريقة «يعاود امتلاك ذاته كما لو أن مهمّة فرضت عليه، علمًا أنها مهمّة قد أصبحت ملكه، لأنه اختارها»(٤).

ينطلق **كيركغارد** ضمنيًّا من الفكرة الخفيّة التي تقول إن الفرد الذي ينوجد من خلال وعيه لنفسه من خلال الموعظة على الجبل إنّما هو فرد يعي حياته باستمرار. تبعًا للمعايير الأخلاقيّة بالذات والتي وجدت في شموليّة **كانط** المساواتيّة شكلًا علمانيًّا لا نجد شيئًا كثيرًا لنقوله. فالانتباه يتركّز كليًّا على بنية «قدرة أن يكون [الفرد] نفسه»، أي

على شكل تأمّل ذاتي أخلاقي والخيار من أجل ذاته، الأمر الذي يتحدّد بالمصلحة المتناهية بنجاح مشروعه الحيوي. من خلال النقد الذاتي يكتسب الفرد ماضيه، وسيرته، بقدر ما يتذكرها عينيًّا وبقدر ما كانت في الوقائع وذلك على ضوء إمكانيّات الأفعال المستقبليّة. ولا يصبح شخصًا إلّا على هذا الأساس، أي إنه يصبح شخصًا لا يمكن لأحد أن يحلّ مكانه، أو شخصًا غير قابل للتبادل مع آخرين. يندم الفرد على مظاهر مدانة في حياته الماضية وينحاز إلى الحفاظ على التصرّفات التي يتصرّف فيها مع نفسه دون خجل. هكذا يتوصّل لفهم ذاتي للشخص الذي يحب أن يعرف به ويُعترف له به من قبل الآخر. ومن خلال التقييم الأخلاقي الصارم ومن خلال المقاربة النقديّة لسيرته كما هي بالواقع، يكتفي بهذا الشخص الذي هو عليه والذي يريد أن يكونه في الوقت نفسه: «فكل ما فرضه بحرّيته يعود له أساسًا، ومهما بدا ذلك طارئًا»[٥]. أما واقعًا فإن **كيركغارد** كان بعيدًا جدًّا عن **سارتر** إذ أضاف «[...] لا يعتبر هذا التمييز بالنسبة إلى الفرد الأخلاقي حصيلة سروره الطيّب، إذ يبدو أن بإمكانه امتلاك قوّة كبرى ليجعل من نفسه ما يريد أن تكونه. [...] يجرؤ الفرد الأخلاقي على أن يقول إنه صانع نفسه؛ لكنه من جانب آخر يعي تمامًا مدى كونه مسؤولًا؛ مسؤولًا تجاه ذاته بالمعنى الشخصي، [...] ومسؤولًا تجاه نظام الأشياء التي يعيش وسطها ومسؤولًا تجاه الله»[٦].

إن **كيركغارد** على قناعة تامّة بأن شكل الوجود الأخلاقي المنبثق من قوّته الخاصّة لا يمكن أن يستقرّ إلّا عبر علاقة المؤمن بالله. صحيح أنه يتخلّى عن الفكر التأمّلي ويفكّر تبعًا لنسق ما بعد ما ورائي لكنه لا يفكّر إطلاقًا تبعًا للنمط ما بعد الديني. إنه يلجأ إلى حكم سبق **لهيجل** أن استخدمه في هذا السياق ضد **كانط**. طالما أننا نؤسّس الأخلاق التي يعطينا إياها معيار تفهم الذات على المعرفة الإنسانيّة دون سواها،

إن بالمعنى السقراطي أو بالمعنى الكانطي، فإن ما ينقص هو الحماسة التي تتيح تحويل الأحكام الأخلاقية إلى ممارسة. إن ما يثار هنا لا يؤخذ بالمعنى المعرفي الذي رآه **كيركغارد** بقدر ما يعود إلى سوء التفاهم التعقّلي الذي يضغط على الأخلاق. وإذا كان للأخلاق أن تحرّك إرادة الذات العارفة بالعودة فقط إلى أسباب وجيهة، فإنه لا مجال لشرح حالة الحزن التي لم يتوانَ **كيركغارد** عن الإشارة إليها في نقده لعصره - هذه الحالة التي تتمثّل بمجتمع نوَّرته عبر المسيحيّة ولكنه مغمّس بصرامة أخلاقيّة شكليّة وفاسد حتى أعماق نفسه: «لا أعرف هل يجب أن نضحك او نبكي إذ نرى المعرفة والعقل وقد ظلّا دون أثر على حياة الناس»(٧).

إن الكبت المتحوّل إلى سلوك أخلاقي أو الاعتراف الكلبي بحالة عالم يسوده الظلم لا يعني الإقرار بإفلاس المعرفة بل بفساد الإرادة. والناس الذين يستطيعون معرفة ذلك بشكل أفضل لا يريدون فهمه. ولذلك لا يتحدّث **كيركغارد** عن الشعور بالذنب بل عن الخطيئة. غير أنه، ومنذ لحظة تفسير الشعور بالذنب بعبارات الخطيئة، فإننا نعلم أننا نرتبط بالمغفرة وعلينا أن نريح أملنا بسلطة مطلقة قادرة على التدخّل تراجعيًّا في مجرى التاريخ، وأن نعيد النظام الذي انكسر وأن نعيد إلى الضحايا نزاهتها. وحده الوعد بالخلاص يسمح بحافز يقوم رابطًا بين أخلاق متطلّبة بشكل غير مشروط والقلق على الذات. إن أخلاق ما بعد اصطلاحيّة للوعي (الأخلاقي) لا يمكنها أن تكون موضعًا تتمحور حوله حياة تسير بوعي إلّا إذا قامت على فهم ديني للذات. يلعب **كيركغارد** هنا على مسألة الحافز ضد **سقراط** و**كانط** ليصل إلى **المسيح** متجاوزًا كليهما.

وليس أقل صحّة أن **كليماكوس** Climacus وهو إسم مستعار اتّخذه **كيركغارد** في «هنات فلسفيّة»، لم يكن متأكّدًا من أن تكون رسالة

الفداء المسيحيّة التي يعتبرها بطريقة افتراضيّة «مشروعًا فكريًّا» «أكثر صحّة» من الفكر المحايث الذي يتطوّر في أبعاد ما بعد ماورائيّة محايدة فيما خصّ رؤى العالم[٨]. نتيجة لذلك يدخل **كيركغارد** خصمًا مناوئًا **لكليماكوس**، لا يريد بالطبع أن يخالف بطله العلماني بواسطة الحجج، بل يريد الوصول من خلال فينومنولوجيا نفسيّة إلى «أبعد ممّا ذهب إليه **سقراط**».

يصف **كيركغارد**، عبر لجوئه إلى أشكال الحياة العرضيّة، أشكال «المرض إلى الموت» الظاهريّة، باعتباره مرضًا خلاصيًّا - وأشكال اليأس المكبوتة أول الأمر ثم يجتاز بعد ذلك عتبة الوعي وأخيرًا يفرض في نهاية الأمر قلب وعي مُركَّز على الأنا. إن أشكال اليأس هذه هي تمظهرات فشل العلاقة الوجوديّة الأساسيّة، القادرة وحدها على خلق «كائن أصيل بذاته». يصف **كيركغارد** الحالة المُقْلِقَة لشخص يعي دون شك تصميمه أن يصبح ذاتًا، ولكنه يضيع نتيجة ذلك في البدائل: «اليأس من المباشر». لا يريد أن يكون ذاتًا أو أدنى من ذلك أيضًا، لا يريد أن يكون له ذات، أو الشكل الأكثر دنوًّا: أن يرغب في أن يكون آخرَ غير ذاته»[٩]. أما الذي يتوصّل في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأن منبع اليأس لا يكمن في الظروف الطارئة، بل في محاولات هربه، فإنه سيجهد عبثًا وبحظوظ نجاح أقل أن يكون هو ذاته. إن الفشل اليائس لفعل تأكيد الذات - إرادة أن يكون ذاتًا مصرًّا على نفسه - إن ذلك يعيد العقل المتناهي ليتعالى على نفسه ولمعرفة ارتباطه بالغير إذ إن حرّيته لا تتأسّس إلّا على هذا الغير.

يشكّل هذا الارتداد منعطفًا للتمرين، اللحظة التي يتجاوز فيها العقل الحديث المفهوم العلماني لذاته. وبالفعل فإن **كيركغارد** مذ يصف هذه الولادة الجديدة عبر صيغة تذكّرنا بالمقاطع الأولى من كتاب **فخته** «عقيدة العلم» ولكن مع قلب معنى «الفعل-المسلمة»: فالذات،

في علاقتها مع نفسها وفي إرادتها أن تكوّن نفسها، تغرق ومن خلال تعاليها الخاص، في القوة التي فرضتها»[١٠]. وفي الوقت نفسه فإن العلاقة الأساسيّة التي تجعل الكائن - نفسه بمثابة شكل حياة يجب أن تعاش، تصبح علاقة مرئيّة. حتى لو كانت الإحالة الحرفيّة إلى «قوّة» تترسّخ فيها إمكانيّة أن يكون الكائن - ذاته، إحالة لا تفهم بالمعنى الديني، فإن **كيركغارد** قد أصرّ على كون الذهن الإنساني عاجزًا عن الوصول إلى فهم جيّد لوجوده المتناهي إلّا بوعي الخطيئة: لا وجود للذات بطريقة صادقة إلّا بنظر الله. ولا وصول إلى مراحل يأس محتمة إلّا حين يتخذ الإنسان صورة المؤمن الذي حين يعود إلى نفسه، فهو يعود إلى آخر مطلق يدين له بكل شيء[١١].

يشير **كيركغارد** إلى صعوبة وضع أي مفهوم متماسك عن الله، سواء بالنفي أو بالإثبات. فكل تمثّل يظل مرتبطًا بالمقدّمات المتناهية الأساسيّة التي تنطلق منها العمليّة التي نحاول الارتقاء إليها؛ وللسبب عينه فإن محاولة العقل تحديد الآخر المطلق عبر نفي كل التحديدات المتناهية تعتبر محاولة فاشلة: «فالفارق المطلق لا يمكن تصوّره بالعقل، إذ لا يمكن أن ينتفي بطريقة مطلقة، إن العقل يستخدم بنفسه هذه الغاية ويفتكر دون الخروج من ذاته هذا المختلف الذي يفتكره بذاته»[١٢]. إن الهوة التي تفصل المعرفة عن الإيمان لا يمكن اجتيازها عبر مسالك الفكر.

أما بالنسبة إلى الطلاب الفلاسفة، فإن هذا الأمر مزعج بالطبع. وبالتأكيد فإن باستطاعة المفكّر السقراطي الذي لا يستطيع الاستناد إلى حقائق موصى بها أن يتابع الفينومنولوجيا الإيحائيّة «للمرض حتى الموت» وأن يقبل أن للعقل المتناهي علاقة تخرج عن رقابته. فالحياة الواعية أخلاقيًّا لا يمكن أن تفهم بوصفها تأكيدًا محدودًا للذات. ومن ثم فإن المفكّر السقراطي سيجد نفسه متوافقًا مع **كيركغارد** بأن التبعيّة

تجاه سلطة ليس لنا عليها أي مأخذ لا يمكن فهمها بمعنى طبيعي، بل هي علاقة تتعلّق بالدرجة الأولى بعلاقات بين أشخاص. وبالفعل فإن غيظ الإنسان الذي يتمرّد والذي ييأس من أن يكون هو نفسه، لهو غيظ موجّه ضدّ شخص آخر. وبالمقابل فإن ما ليس لنا عليه أي مأخذ، نحن الأشخاص القادرين على الكلام والفعل، فنحن مرتبطون بقلقنا بعد النجاح كما نأمل، وبعد ذلك فإنه ليس بمقدورنا إلّا الانطلاق من مقدّمات ما بعد ميتافيزيقيّة وإن نماهيها مع «الله في الزمان».

ثمّة تحوير لغوي يتيح لنا تفسيرًا انكماشيًّا «للكل الآخر». بحكم كوننا كائنات تاريخيّة واجتماعيّة فنحن منذ الأزل في عالم معيش تشكّل اللغة بنيته. ولذلك، فنحن وعبر أشكال التواصل التي نتفاهم بها بعضنا مع بعض وعلى الأشياء الموجودة في العالم والتي من خلالها نتفاهم مع أنفسنا فإننا نصادف سلطة متعالية. فاللغة ليست ملكيّة خاصّة. فلا أحد يملك منفذًا حصريًّا مع وسيلة التفاهم المشتركة التي علينا تقاسمها بطريقة «بين ذاتيّة». لا وجود لأي مشارك يستطيع بصفة فرديّة أن يراقب بنية أو حتى سياق السيرورات التي نتفاهم عبرها الواحد مع الآخر والتي بها نتفكّر بأنفسنا. فليست الطريقة التي يستخدمها المستمعون والمتحدّثون في حرّيتهم التواصليّة متّخذين موقفًا بالإيجاب أو بالسلب، مجرّد فعل ذاتي تحكّمي. إذ إن هؤلاء ليسوا أحرارًا إلّا بفعل قوّة الإلزام الموجودة في الادّعاءات التي يقيمها الواحد على الآخر والتي تكتسب سلطة التبرير. ففي منطق اللغة تتجسّد سلطة «الما بين ذاتي» والتي هي سابقة لذاتيّة المتكلّمين التي يفترضونها.

تحافظ هذه الطريقة الإجرائيّة الضعيفة عن «الغيريّة»، من وجهة نظر قابلة للخطأ، وتعارض الشكية، على معنى «اللامشروطيّة».

إن منطق اللغة عصي على رقابتنا، ومع ذلك فنحن الذوات

القادرة على الكلام والفعل، نحن الذين نتفاهم الواحد مع الآخر من خلال هذا الوسيط. إنه يبقى «لغتنا». إن لامشروطية الحقيقة والحريّة لهي فرضيّة ضروريّة لممارستنا، لكن فيما يتجاوز ما يؤلّف أشكال «حياتنا» فإن هذه الأشكال تظل فاقدة لكل ضمانة أنطولوجيّة. ينطبق هذا الأمر أيضًا على الفهم الأخلاقي الجيّد للذات، سواء كان ذلك بشكل موحى به، أو كان «معطى» بطريقة أو بأخرى. إذ لا يمكن إدراك ذلك إلّا بإكراه مشترك. نرى من هذا المنظار أن ما يجعل كوننا ذاتنا ممكنًا هو سلطة ليست مطلقة بل تدور بين الذوات.

III

يتيح علم الأخلاق ما بعد الماورائيّة عند **كيركغارد**، وبتبنّيه لوجهة النظر ما بعد الدينيّة، أن نقول ما هي الحياة التي تخلص من الفشل. والصيغ العامة حول طرق استطاعة - [الإنسان] أن يكون - ذاته ليست أوصافًا تتناول الجوهر، بل هي تشكّل قيمة معياريّة وقوة توجيه. بالامتناع عن الحكم ليس على الطريقة الوجوديّة، بل على التوجّه المحدود الذي يمكن أن يتخذه مشروع حياة فرديّة أو شكل ما من حياة خاصة، فإن هذه الأخلاقيّة هي التي تلبّي شروط تعدّديّة رؤى العالم. من المفيد أن نلاحظ أن تحفّظه المابعد ورائي إنّما يستند إلى حدوده، وذلك بمجرّد التطرّق إلى الأسئلة المتعلّقة بأخلاقيّة الجنس البشري. وحين يكون الفهم الأخلاقي لذوات قادرة على الكلام والعمل في كلتيهما، فلا يمكن للفلسفة حينها أن تتملص من أخذ مواقف جوهريّة.

ذلك هو الموقف الذي نجد فيه أنفسنا الآن. ذلك أن تقدّم العلوم

البيولوجيّة وتطوّر التقنيات البيولوجيّة، لا توسّع إمكانيّات العمل المعروفة وحسب بل تسمح أيضًا بنمط تدخّل جديد. فما كان «معطى» حتى الآن، كطبيعة عضويّة وما يمكن أيضًا «زرعه» قد تحرّك الآن، نحو مجال التدخّل متوخيًا هدفًا معينًا. وبقدر ما يكون الجهاز البشري متضمنًا في مجال التدخّل هذا، بقدر ذلك يكتسب التمييز الفينومينولوجي الذي اقترحه **هلموت بلسنر** بين أن يكون [المرء] جسدًا أو أن يكون له جسد، يكتسب راهنية مفاجئة: إن الحدود بين الطبيعة التي هي «نحن» والجهاز العضوي الذي نعطيه له قد تلاشى. بالنسبة إلى الذوات المنتجة ثمّة نمط جديد من العلاقة بالذات غارق في أعماق الحامل العضوي قد بدأ بالظهور. وبالفعل يتعلّق الأمر بكيفيّة فهم هذه الذوات لأنفسها وللطريقة التي عليها استخدامها في مناخات التقرير الجديدة؛ إذ قد يكون ذلك بطريقة مستقلّة، تبعًا للمعايير السائدة في التداولات المعياريّة السابقة على التشكّل الديمقراطي للإرادة، أو بطريقة تحكّميّة تبعًا للاختيارات الذاتيّة التي يمكن أن تتأمّن عبر السوق. أما الموقف الذي يجب تبنيه تجاه تقدّم المعرفة التي يجدر تقديرها، فلا يمكن أن يكون موضع نقد ثقافي؛ علينا فقط وعند اللزوم أن نعرف كيف تؤثر أو كيف تستطيع هذه الانتصارات أن تؤثّر في فهمنا لأنفسنا كأناس مسؤولين عن أفعالنا.

هذه الإمكانيّة الجديدة كليًّا، والمتاحة لنا بالتدخّل في الجينوم البشري، هل علينا أن نعتبرها ازديادًا في الحريّة التي يمكن أن نُنَظِّمها، أو بمثابة سماح يتيح إجراء تحولات تفاضلية ولا تفرض أي تحديد ذاتي؟ وبحسمنا لهذا السؤال بخيار الحل الأول يمكننا النقاش في الحدود التي يجب أن تشكّل مضمون النسِالة السلبي، أي نسالة تستطيع دون غموض تحاشي نمو بعض التشوّهات الخطيرة. أتمنّى هنا ألّا أعالج إلّا مظهرًا واحدًا من المسألة الكامنة في هذا السؤال - أي ما

تعلّق بالتحدّي الذي يواجهه الفهم الحديث للحريّة. إن فك الجينوم البشري يستعرض أبعاد التدخلات التي تلقي ضوءًا واضحًا على شرط لم تكن الفرضية قد طرحته حتى الآن، ولكنه وكما يطرح بعد الآن، قد صار شرطًا واضحًا وأساسيًّا في الفهم المعياري لأنفسنا.

إن الفكرة السائدة حتى الآن على مستوى الحداثة الأوروبيّة يمكنها، على غرار الإيمان الدينيّ، الانطلاق من أن التجهيز الوراثي للمولود الجديد، وبالتالي من الشروط العضويّة لانطلاق سيرته المستقبليّة، هي بمعزل عن كل برمجة وعن كل تلاعب مقصود من جانب أشخاص آخرين. والشخص حين يكبر باستطاعته دون أدنى شك إخضاع تاريخه الشخصي لحكم نقدي ولمراجعة استبطانيّة. إن سيرتنا لهي من الطبيعة التي يمكن امتلاكها، وبالمعنى الذي أراده **كيركغارد**، يمكن «تحملها بمسؤوليّة». إن ما نستطيع الوصول إليه بعد اليوم، هو أمر آخر، إنه ما لا يفترض بنا أن نملكه في سيرورة الإنجاب المحتملة، التي تقتضي دمجًا لا يمكن ترقّبه بين متتاليتين كروموزوميتين مختلفتين. يتكشَّف هنا الاحتمال مهما بدا غير مرئيّ، ومن اللحظة التي يمكن السيطرة عليها، عن فرضيّة ضروريّة لإمكانيّة أن يكون [المرء] ذاته، وبدونه يستحيل الوصول إلى تساوي المبادئ التي تتحكّم في علاقتنا بعضنا ببعض كأشخاص. وبالفعل منذ اليوم الذي يتصوّر فيه البالغون الإعداد الوراثي الذي يتمنّونه لمولودهم كإنتاج يكفي إعطاؤه شكلًا أو بحسب تخيّلهم أن يتصوّروا لهذه النهاية «تصميمًا» خاصًّا بهم. إنهم يمارسون مع هذا «المُنتَج» الذي تم التحكّم به وراثيًّا شكلًا من أشكال التدخّل بأخذ استعدادات تشكّل تعدّيًا على الأسس الجسديّة في العلاقة العفويّة مع الذات والحريّة الأخلاقيّة لشخص آخر، إنه تعدٍّ مهما كان الحكم عليه، فهو لم يمارس حتى الآن إلّا على الأشياء لا على الأشخاص. بإمكان الأولاد الذين يولدون بهذه الطريقة فيما بعد

مساءلة الذين رسموا خارطتهم الجينيّة وتحميلهم مسؤوليّة ما ترتّب على ذلك من نتائج غير محمودة بنظرهم والناتجة عن نقطة الانطلاق العضويّة في سيرتهم. تنجم هذه البنية الجديدة في الاتّهام بالمسؤوليّة عن امّحاء الحدود بين الأشخاص والأشياء كما هي الحال بالنسبة إلى أهل الأولاد المعاقين الذين يقيمون دعاوى إجراءات مدنيّة تجاه أطبّائهم وتحميلهم مسؤوليّة النتائج المادية لتشخيص خاطئ لما قبل الولادة والذين يطالبون جرّاء ذلك بتعويض عن الأخطاء المقترفة. كما لو أنه كان للإعاقة الحاصلة عكس كل ترقّب طبّي حالة تشوّه في الشكل بعطب مادي.

تتولّد، من خلال الرغبة غير القابلة للتبادل والمتأتّية عن تدخّل شخص ما في التّجهيز الطبيعي عند شخص آخر، علاقة ما بين شخصيّة غير معروفة حتى الآن. يثير هذا الخط الجديد من العلاقة حساسيتنا الأخلاقيّة لأنه يمثّل جسمًا غريبًا في علاقات الاعتراف المتبادلة قضائيًّا والمؤسّسة في المجتمعات الحديثة. فإذا ما اتّخذ شخص ما قرارًا غير قابل للتبادل عن شخص آخر، بما يمسّ بعمق الآلة العضويّة عند هذا الأخير، حينها سنجد أن التوازي في المسؤوليّة القائم مبدئيًّا بين أشخاص أحرار ومتساويين قد تحدّد بالضرورة. بشكل عام، وتجاه ما نحفظه لنا حياتنا الاجتماعيّة، فإننا نمتلك، ومن حيث المبدأ، حريّة مختلفة عمّا نقوم به من صناعة تسبق الولادة في الخريطة البشريّة الخاصّة بنا. فحين يكبر المراهق، قد يستطيع يومًا ما أن يتحمّل مسؤوليّة سيرته ومسؤوليّة ما كان عليه. بإمكانه أن يقيم علاقة متعقّلة مع سيرورة تشكّله، وأن ينحت من خلال المراجعة فهمًا لنفسه وبتعمّقه في الأشياء قد يستطيع أن يتفهّم بشكل استرجاعي المسؤوليّة غير المتوازية التي يتحمّلها الأهل في تربية أولادهم. إن إمكانيّة حيازته نقدًا ذاتيًّا عن تنشئته لن تكون مطروحة بالطريقة نفسها في حالة وجود تعديل وراثي.

لنذهب بعيدًا، ما إن يبلغ هذا الشخص سنّ الرّشد، الذي صدمته القرارات التي لا يد له فيها، فإنه سيظل مرتبطًا بشخص آخر، ولن يكون له أي حظ بالتبادل بين أقران ليتمكّن من إقامة التوازي الضروري في المسؤوليّة بالعودة إلى الطريق الاسترجاعي في التأمّل الأخلاقي الذاتي. ومن لا يستطيع تحمّل حظّه، لن يبقى له سوى الاستسلام للقدر أو الحقد.

فهل سيكون الأمر مختلفًا إذا ما قمنا بتوسيع سيناريو تشييء الجنين إلى التشييء الذاتي عند البالغ الذي عمل على تعديل خريطته الوراثيّة؟ تُظهر النتائج في الحالتين، أن التدخّل البيوتقني قد أثار، ليس فقط، مسائل أخلاقيّة صعبة، بل مسائل من طبيعة أخرى. والجواب الذي يمكن تقديمه يتناول الفهم الأخلاقي الذي اكتسبته البشريّة مجتمعة عن نفسها. إن شرعة الحقوق الأساسيّة الصادرة عن الاتحاد الأوروبي والتي تمّ تبنّيها في **نيس** قد أخذت بعين الاعتبار واقع أن فعل الإنسال والولادة يفقدان هذا العنصر الأساسي في فهم معياري لأنفسنا، فالمادة الثالثة التي تضمن حق الكمال الطبيعي والعقلي تعني منع الممارسات النساليّة، وبخاصّة ما كان الهدف منها انتقاء الأشخاص كما تضمّنت «منع الاستنساخ الإنجابي للكائنات البشريّة» إلّا أن هذه التوجّهات الأخلاقيّة في أوروبا الهرمة ألا تعتبر هوسًا وإن مستحبًّا في أميركا أو في مكان آخر، أو هي أفكار لا تتوافق مع عصرها؟

هل علينا ببساطة أن نفهم أنفسنا بوصفنا كائنات معياريّة، أو لنذهب إلى أبعد من ذلك، كائنات ينتظر الواحد فينا من الآخر مسؤوليّة تضامنيّة واحترامًا متساويًا من الواحد تجاه الآخر؟ ما هي الوضعيّة التي يجب إعطاؤها للقانون وللأخلاق حتى يتسنّى للتبادل الاجتماعي التوافق مع مفاهيم وظيفيّة خالية من المعايير؟ إن الفرضيّات موضع

النّقاش هي فرضيّات طبيعيّة. ولا تُحصى بينها فقط الاقتراحات التحولية التي يقوم بها رجال العلم؛ وأيضًا ثمّة تأمّلات مراهقة تتناول الذّكاء الاصطناعي المتفوّق عند الرجال الآليّين في الأجيال اللاحقة.

وإذا كانت الأمور على ما هي عليه. فإن أخلاقيّة إرادة أن يكون المرء ذاته ستكون إمكانيّة بين إمكانيّات أخرى. ولا يحتاج جوهر هذه الطريقة بفهم الذات، تجاه أجوبة متضاربة، إلى حجج شكليّة حتى يتحقّق. يبدو أن السؤال الفلسفي الأصيل عن الحياة التي يجب أن تعاش، هو سؤال يتجدّد على مستوى من العموميّة الأنتروبولوجيّة غير معروف حتى الآن. والتّقنيّات الجديدة ستفرض علينا نقاشًا عامًّا يتناول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافيّة بوصفها أشكالًا ثقافيّة. وبالتّالي فإنّه ليس من أسباب وجيهة تجعل الفلاسفة يتخلون عن موضوع خلافي كهذا لعلماء في البيولوجيا أو لمهندسين أغراهم العلم الوهمي.

الفصل الثاني

نحو نِسالة ليبراليّة؟
النقاش حول
فهم الجنس البشري لأخلاقيّته

إذا كان الأهل مستقبلًا يتوقون إلى درجة عالية من تقرير المصير، يكون حينها من العدل أن تتاح لأبناء المستقبل إمكانيّة أن يعيشوا حياة مستقلّة

أندرياس كوهلمان

عام ١٩٧٣ تمكّن البحّاثون من فصل وإعادة دمج مكوّنات الجينوم. ومنذ إعادة الدمج الاصطناعيّة الأولى، أخذت التقنيّات الوراثيّة بالتطوّر بقوّة، لا سيما في مجال الطبّ الإنسالي حيث تمّ استخدام وسائل تشخيص ما قبل الولادة، وَتَمّ، منذ العام ١٩٧٨، استخدام التلقيح الاصطناعي. إن استخدام التلقيح في المختبر لبويضة ولحوين السائل المنوي قد أتاح لخلايا الأرومة البشريّة أن تكون خارج جسم المرأة عرضة للأبحاث وللتجارب الوراثية. ومنذ ذلك الوقت قاد «الإنسال المراعى طبيًّا» لممارسات تتعدّى، بطريقة مدهشة، العلاقات ما بين الأجيال، والعلاقة المألوفة، بين القرابة الاجتماعيّة والجيل البيولوجي. أفكّر أنا هنا، بشكل خاص، بظاهرة «الأمّهات الحوامل»، ووهب السائل المنوي ووهب البويضة ما يتيح الحمل بعد توقّف العادة الشهريّة، أو بالاستخدام المنحرف لأجنّة مجمّدة بما يتجاوز الأوقات المعقولة. إلّا أنه كان لا بد من انتظار التقاء طبّ الإنسال بتقنيّة المورثات لنصل إلى الطريقة التي عرفت باسم «التّشخيص ما قبل

الزرع» (DPI)، وأن تفتح إمكانيّات زرع الأعضاء والتحوّلات الوراثيّة الباب أمام غايات علاجيّة. يواجه المواطنون حاليًا في مجملهم مسائل يفوق وزنها الأخلاقي الشجارات السياسيّة المعتادة. فما هو الأمر يا ترى؟

يسمح «تشخيص ما قبل الزّرع» بإخضاع الجنين، وهو ما زال في مرحلة تكوّن من ثمان خلايا إلى إجراء اختباري وراثي تقديري. والتّصرف هذا يجري أولًا لمصلحة الأهل الذين يتمنّون تحاشي خطر وجود أمراض وراثيّة. وإذا ما صحّ وجود خطر كهذا لا يزرع الجنين الخاضع للاختبار في رحم الأم، ما يجنّبها وقف الحمل، إلّا إذا كان لا بد من الإجهاض في حالة تشخيص ما قبل الولادة. كذلك يندرج البحث على خلايا المنشأ الجنينيّة الكُلِّيَّة أكثر فأكثر في المنظور الطبّي للكشف التقديريّ. إن البحث وصناعة الأدوية مع تشجيع إقامة صناعة وطنيّة في هذه المجالات، أمور ستساعدنا في إمكانيّة تجاوز خلل أعضاء الزّرع، وذلك من خلال زراعة أنسجة عضويّة خاصّة انطلاقًا من خلايا جذعيّة جنينيّة، وعلى المدى الطويل ستساعدنا على تدارك الأمراض الداخليّة الوراثيّة بواسطة تدخّل يصلح ما في الجينوم.

وفي ألمانيا، ما زالت الضغوطات، من أجل تعديل القانون السائد حاليًا حول حماية الجنين، في تزايد مستمرّ. يندرج في هذا الإطار مطالبة «جمعيّة البحث الألمانيّة» إذ تطالب بإعطاء حريّة البحث قيمة تفوق حماية حياة الجنين، «لا من أجل خلق حياة إنسانيّة في مراحلها الأولى، بل أقلّه استخدامها لغايات البحث». ما يشير إلى تقدّم الغاية المتوخّاة و«الإمكانيّة الواقعيّة» من أجل تطوير طرق علاجيّة جديدة.

والحق يقال أن الذين يضعون هذا الالتماس لم يكن لديهم على ما

يظهر، ثقة مطلقة في صلابة هذا التّبرير انطلاقًا من «المنطق العلاجي». ولولا ذلك لما تخلّوا عن منظور المشارك في نقاش معياري إلى جانب المراقب. بالعودة إلى الاحتفاظ الطويل بأجنّة مخصَّبة اصطناعيًّا بواسطة وسائل تمنع الإغراز (مانع الحمل يسبق الإغراز) وإلى النّظم الحاليّة التي تتعلّق بوقف الحمل، يضيف هؤلاء «إن الحظّ قد حالفهم في هذه المسألة مع إدخال الإخصاب الاصطناعي. وليس من الواقعيّة بشيء أن نعتقد أن مجتمعنا، وفي السياق الذي يثار فيه حق الحياة للجنين، يمكن أن يعود للوضع السائد قبل ذلك». فإذا كان الأمر يتعلّق بتشخيص اجتماعي فإن الأمر يبدو صحيحًا. أما في إطار تفكير قانوني - سياسي مؤسّس على الأخلاق، فإن العودة إلى القوة المعياريّة لهذه الواقعة لا يؤدّي إلّا لتعزيز ما تخشاه هذه الدائرة العامّة الشكيّة، أي أن الديناميّة المنهجيّة في العلوم وفي التقنيّة وفي الاقتصاد لا تؤدّي إلى أفعال منجزة. يستحيل العودة إليها من وجهة نظر معياريّة. إن مناورة جمعيّة البحث العلميّ المقتنعة إلى حد ما تنزع كل قيمة عن اتّخاذ المواقف المتّزنة الآتية من مجال بحث يموّل نفسه بقوّة باللجوء إلى السوق الرأسمالية. إن البحث الوراثي البيولوجي قد وجد نفسه ضمن ميثاق يتّحد فيه ربح المستثمر وضغط الحكومات الوطنيّة التي تعلن نجاحها. أما تطوّر التقنيّات البيولوجيّة فيظهر ديناميّة تهدّد بضياع سيرورة التوضيح المعياريّة داخل الإطار العام ذي النفس الطويل(١).

أما الخطر الأكبر بالنسبة إلى النقاشات السياسيّة التي تهدف إلى أن توضح الجماعة لنفسها، الأمر الذي يتطلّب وقتًا، فهو غياب الحدس أو المنظور. إذ لا يسمح لها أن تستأثر بحالة التقنيّة ووجوب إيجاد نُظُم يومية؛ ما تحتاجه فعلاً ليس إلّا تصويب التسديد على كليّة التطوّر. فليس غريبًا أن نجد تطوّرًا على المدى المتوسّط يتبع ما سنصفه لاحقًا. نجد في أوساط السكّان وفي الرأي العام السياسي وفي

البرلمان، وللوهلة الأولى، فكرة تقول إن اللجوء إلى تشخيص ما قبل الزرع هو بحدّ ذاته لجوء مقبول أخلاقيًّا وقضائيًّا، هذا إذا اقتصر تطبيقه على بعض الحالات المحدّدة في الأمراض الوراثيّة الصّعبة والتي يتوقع ألا تكون مقبولة من قبل الأشخاص المعنيّين أنفسهم. إن تقدّم التقنيّة البيولوجيّة ونجاحات العلاج الجيني ومساعدته، إلى جانب السماح بالتدخّل الوراثي على الخلايا الجسديّة(٢)، كل هذه الأمور قد اتسعت لتشمل غايات احترازيّة تتعلّق بهذه الأمراض أو الأمراض الشبيهة. مع هذه الخطوة الثانية التي لا مضار فيها بالنسبة إلى القرار المتّخذ مسبقًا، ولكنها خطوة تندرج في التتمّة المنطقيّة، تظهر الضرورة لمحو هذه النسالة «السلبيّة» (المبرّرة فرضيًّا) عن النسالة «الإيجابيّة» (غير المبرّرة منذ بداية الأمر). وبقدر ما يكون هذا الخط الفاصل مترجرجًا ولأسباب مفهوميّة أو عمليّة، فإن الأولى (النسالة السلبية) التي تريد احتواء التدخّلات الوراثيّة خارج حدود نكون بعدها أمام تعديلات في السّمات الوراثيّة، كل ذلك يجعلنا أمام تحدٍّ شديد التناقض ذلك أننا أمام مجال علينا فيه، طالما كانت الحدود مترجرجة، أن نقيم، بل أن نفرض خطوط انطلاق واضحة بشكل خاصّ. إنّها حجّة تستخدم اليوم في الدفاع عن نِسالة ليبراليّة لا تعترف بالحدود بين التدخّلات العلاجيّة والتدخّلات الهادفة إلى غاية تطويريّة، بل تترك للأفضليات الفرديّة لصناع السوق اختيار الغائيات التي تتحكّم بالتدخّلات المعدّة لتعديل السمات الوراثيّة(٣).

ربّما كان في بال رئيس جمهوريّة [ألمانيا الإتحاديّة] **يوهانس راو** مثل هذا السيناريو إذ أطلق في ١٨ أيار/مايو ٢٠٠١ تحذيرًا جاء فيه: «إن من يعمل على تحويل الحياة البشريّة إلى أداة، أو من يميّز بين حياة تستحق أن تعاش عن حياة لا تستحقّ ذلك، إن من يقوم بذلك يكون قد دخل طريقًا لا نقطة نهاية فيها»(٤). إن حجّة «المنحدر الزَّلِق»

تأخذ وقعًا أقل إشعارًا بالخطر، هذا إذا ما فكّرنا بما يقوم به لوبي التكنولوجيا الوراثيّة من سوابق إذ لم يترك مجالًا لتفكير كافٍ أو لممارسات دخلت في العادات بشكل عرضي: وهو يستخدم ذلك بعبارة «لقد تأخّر الأمر» تحاشيًا للوساوس الأخلاقيّة. فإذا ما استخدمنا هذه الحجّة بشكل منهجي صحيح فذلك يعني أننا نقوم بعمل جيّد نحسن فيه مراقبة التقويم المعياري للتطورّات الحاليّة تجاه مسائل يمكن أن تواجهنا ذات يوم بفعل وجود تطوّرات ممكنة نظريًّا في حقل التكنولوجيا الوراثيّة. (حتى لو قال الخبراء أو أكّدوا أن ذلك ليس بمتناول اليد الآن[٥]). إن إشارتنا إلى هذه الحكمة لا تهدف إلى جعل الأمر أكثر مأساويّة. طالما أننا نقيّم، بعناية وفي أوانه، الحدود المأساويّة التي علينا ربّما أن نجتازها بعد غد، فإن ذلك يفرض علينا أن نعالج بهدوء المسائل التي تطرح اليوم علينا - ثم علينا أن نكون أكثر تهيّؤًا لنعترف بأنّه ليس من السهولة بمكان مواجهة ردّات الفعل التي تثير الخوف بواسطة حجج أخلاقيّة نقيضة. أعني بذلك الحجج العلمانيّة التي عليها، في إطار مجتمع يتّسم بتعدّديّة رؤاه للعالم، أن تحسب حساب إمكانية القبول عند الجميع.

بتطبيق تقنيّة ما قبل الزرع ترتبط المسألة التي توجب أن نعرف «ما إذا كان فعل الخلق بتحفّظ وعدم أخذ الحق بالتطوّر وبالوجود إلّا بعد استقصاء وراثي، يتناسب مع الكرامة الإنسانيّة»[٦]. فهل لنا الحق في أن نعرّض الحياة البشريّة لغايات الانتقاء؟ ثمّة سؤال آخر مشابه يطرح حول الحق في «استهلاك» الأجنّة بهدف التمكّن يومًا ما (انطلاقًا من خلاياها الجسديّة الخاصة) من زرع أنسجة قابلة للزرع والنقل (بغض النظر عن المسألة التي تطرحها المناعة الدفاعيّة تجاه خلايا غريبة).
وبقدر ما تتوسّع أعمال الإنجاب وتصبح طبيعيّة، هذا إلى جانب استعمال الأجنّة لغايات البحث الطبّي بقدر ذلك تتحوّل النظرة الثقافيّة

للحياة البشريّة مع ما يستتبع ذلك من نتائج تشمل القضاء على حساسيتنا الأخلاقيّة لصالح حسابات التكاليف والأرباح. نكتشف حاليًا المدى الذي تشكّله هذه الممارسة من إخلال بالحياء ونتساءل عما إذا كنّا نحب الحياة في مجتمع يتكلف ممارسات نرجسيّة على حساب عدم الحساسيّة تجاه أسس الحياة الطبيعيّة والمعياريّة.

إن تشخيص ما قبل الزّرع والأبحاث حول خلايا المنشأ هما أمران نابعان من منظور الآليّة - الذاتيّة والتوسّع الذاتي إلى أبعد حدّ والتي للإنسان أن يطبّقها على الأسس البيولوجيّة لوجوده في مجموعة واحدة مترابطة. ذلك ما يوضح التبادل المعياري الذي يدور ضمنًا بين حصانة الشخص الذي هو من نمط الأمر الأخلاقي ويشكّل موضوع الضمانة القضائيّة وفعل عدم امتلاكه كما يريد للنموذج الطبيعي الذي يتحكّم بتجسّده الجسماني.

واضح اليوم أنه، فيما يخصّ التشخيص لما قبل الزرع، من الصعوبة بمكان احترام خط الفصل ما بين انتقاء العوامل الوراثيّة غير المرغوب فيها والتوسّع الذاتي بالعوامل المرغوب فيها. وفيما لا يتعلّق الاختيار «بعضو ذي خلايا متعدّدة» فإن العمليّة لا تضعنا أمام قرار لا تتجاوز الإجابة عنه بلا أو بنعم. إن الحدّ المفهومي بين تدارك ولادة طفل بمرض خطير وبين تعديل ما هو موروث، أي بين القرار فيما هو نسالي، إن ذلك ليس مثيرًا للتميّز(٧). سيكون لهذا الأمر خلفيّة عمليّة منذ اللحظة التي يتأمّن فيها التوقع الأكثر عمقًا، أي حين تستطيع تدخّلات إصلاحيّة على الجينوم البشري من تأمين توقع الأمراض ذات الأسباب الوراثيّة. إن المسألة المفهوميّة التي يطرحها الفصل بين الوقاية والنساليّة ستتحوّل آنذاك إلى مسألة تشريع سياسي. فإذا ما سلّمنا بأن ثمّة بعض المشعوذين يعملون منذ الآن على الاستنساخ الإنتاجي لأعضاء بشريّة، فإن المنظور الذي سيطرح هو أنّه سرعان ما سيستطيع

الجنس البشري أن يأخذ على عاتقه مسألة تطوّره البيولوجي[٨]. أن يكون الإنسان «بطل التطوّر» أو أن يلعب «دور الله» كلاهما تعبير مجازي يشير إلى تحوّل النوع ذاتيًا، وهذا ما يبدو أنه سيكون في متناولنا سريعًا.

إنها ليست بالطّبع المرّة الأولى التي تكون فيها هذه الإيحاءات القادمة من نظريّة التطوّر قد انغمست في العالم المعيش، وارتبطت بأفق النقاشات العامّة. فالمزيج المتفجّر من الداروينيّة ومن إيديولوجيّة التبادل الحر الذي ازدهر مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في ظل «السلم البريطاني»، يبدو اليوم وكأنّه يعود في ظل الليبراليّة الجديدة المعولمة. والحق يقال، أن الرّهان اليوم لا يقوم على تعميم تقوم به الداروينيّة الاجتماعيّة لأفكار البيولوجيا، بل على تخفيف «العوائق الاجتماعيّة - الأخلاقيّة» ولأسباب طبيّة واقتصاديّة في آن واحد، ما يؤدّي إلى كبح التقدّم البيولوجي التقني. ثمّة خطوط تلتقي عليها التصوّرات السياسيّة عند كل من **شرودر** Schröder، **وراو** Rau والحزب الديمقراطي الحر وحزب الخضر.

لا يمكننا هنا أن ننكر وجود تأمّلات غير منتظمة. إذ ثمّة حفنة من المثقّفين المهووسين يسعون متكهنين بواسطة ثُفْل القهوة إلى تأليه «ما بعد إنسانيّة» تحولت إلى طبيعيّة في محاولة لاجتياز حائط الزمن - الحداثة العليا مقابل الأخلاق العليا - ما يطلق إلّا طروحات مهترئة لإيديولوجية ألمانيّة خالصة[٩]. ولحسن الحظ فإن هذه النخبة التي تخلت عن «الوهم المساواتي» وخطاب العدالة لا تمتلك قدرة عريضة على العدوى. إن الوهم النيتشوي لهؤلاء المحرّكين الذاتيّين الذين يرون في «الصراع بين من يزاولون التربية البشريّة على نطاق ضيّق ومن يزاولونها على نطاق واسع» الأزمة الأساسيّة لكل مستقبل» والذين

يشجّعون الأقسام الثقافية الكبرى على مساومة انتقائيّة اكتسبوها واقعًا، كل ذلك لم يتجاوز حتى تاريخه المشهد الإعلامي[١٠]. أما من جانبي فإني أود انطلاقًا من مقدّمات دولة القانون الدستوري الصارمة، في إطار مجتمع تعدّدي[١١]، تقديم مساهمة تهدف، من خلال النقاش، إلى تحديد النقاط على هذه المشاعر الأخلاقيّة التي أيقظها هذا الموقف فينا[١٢].

يبقى أنه علينا أن نأخذ هذه المقالة بالمعنى الحرفي باعتبارها محاولة للوصول إلى شيء من الشفافية ضمن رزمة من الحدوس المبهمة. وأنا ما زلت بعيدًا عن الاعتقاد بوصولي ولو إلى منتصف هذا التصميم. مع ذلك فإنّي لم أرَ تحاليل أكثر إقناعًا[١٣]. أما الظاهرة التي تهمّنا فهي اختفاء الحدود بين الطبيعة التي هي نحن والأداة العضويّة التي نعطيها لأنفسنا. إن المنظور الذي أتفهّم من خلاله النقاش الدائر حاليًّا حول الحاجة إلى تنظيم التقنيّة الجينيّة قد وصلني عبر السؤال عن معرفة الدلالة التي تترتّب عن عدم اقتدارنا على الحصول على أسس جينيّة تتحكّم بوجودنا الجسدي من أجل قيادة حياتنا الشخصيّة والطريقة التي نتفهّم بها أنفسنا بوصفنا كائنات أخلاقيّة (I). إن الحجج المعروفة والمستعارة من النقاش حول الإجهاض هي حجج تسدّد بنظري النقاش نحو الاتّجاه السّيء. إن الحق بإرث جيني لا تلاعب فيه يطرح سؤالًا يختلف عن الموضوع المطروح عن تنظيم وقف الحمل (II). إن التّلاعب الجيني يرتبط بمسائل هويّة النوع، والتي يشكّل من خلالها الفهم الذي يكوّنه الإنسان عن نفسه باعتباره كائنًا ذا ماهية جنسيّة، السياق الذي تنتظم فيه تمثّلاتنا القانونيّة والأخلاقيّة (III). أما المسألة التي تهمّني مباشرة فهي معرفة كيفية دخول التطوّر التبسيطي الذي تمارسه التقنيّة البيولوجيّة على تميّزات عاديّة بين ما ينمو طبيعيًّا وما هو مصنع، بين الذاتي والموضوعي، كيف يطوّر ذلك معرفتنا لذاتنا حتى

الآن من زاوية أخلاقيّة الجنس البشري (IV) وتؤثّر في معرفة شخص جرت برمجته جينيًّا لذاته (V). لا يمكننا أن نستبعد أن معرفة واقع إرثه أصبح موضوع غرض برمجة نساليّة ما يطرح حدودًا على القدرة التي تجعل الفرد قادرًا على الحياة بشكل مستقلّ وتُخَطِّئ العلاقات المتوازية من حيث المبدأ بين أشخاص أحرار متساوين (VI). إن البحث «الاستهلاكي» في الأجنّة وتشخيص ما قبل الزرع يثيران ردود فعل قويّة إذ يعتبران بمثابة تمثيل الخطر الماثل في النسالة الليبرالية التي صارت على أبوابنا (VII).

I ماذا يعني: تهذيب الطبيعة الإنسانيّة؟

إن التقدّم المشهود في النسالة الذريّة لمّا يزل يجعل ما نحن فيه «بطبيعتنا» مُمَهَّدًا دائمًا للتدخّلات البيوتقنيّة. من زاوية العلوم الطبيعيّة التجريبيّة لا تقوم عمليّة إدخال التقنيّة على الطبيعة الإنسانيّة بأكثر من تطويل هذه النزعة التي نعرفها جيدًا والتي تقوم على زيادة حصة المحيط الطبيعي الذي بحوزتنا. إلّا أن موقفنا يتغيّر بمجرّد أن نجعل أنفسنا في منظور العالم المعيش وأن التقنيّة تنتهك الحدود بين طبيعة «خارجيّة» وطبيعة «داخليّة». في ألمانيا، لم يقم المشرع بمنع التّشخيص ما قبل الزرع والأبحاث «الاستهلاكيّة» على الأجنّة وحسب، بل منع ما هو مسموح به في مكان آخر مثل الاستنساخ العلاجي، والأمّهات المتطوّعات و«الموت الرحيم» أو المعاين طبيًّا. حاليًّا تعتبر التدخّلات التقنيّة على السلالة البزرية وعلى استنساخ الأعضاء البشريّة محظورة في العالم كلّه ولأسباب ليست ناشئة فقط عن مخاطر متعلقة حتمًا بهذه الممارسات. وعلى غرار **ولفغانغ فون دايل** Wolfgang Van Daele يمكننا أن نرى فيها محاولة «لتهذيب الطبيعة الإنسانيّة»: إن ما يضعه العلم تقنيًّا بتصرّفنا يجب أن يكون خاضعًا لرقابة أخلاقيّة تجعلنا

بالمقابل ولأسباب معياريّة، غير قادرين على التصرّف بها على هوانا»(١٤).

إن التطوّرات التقنيّة الجديدة تستتبع عامّة تنظيمات جديدة. والحال أن التنظيمات المعياريّة قد تطابقت، حتى الآن، مع الانقلابات الاجتماعيّة. والتحولات الاجتماعيّة التي كانت في المقدمّة كانت تلك التابعة للابتكارات التكنولوجيّة في مجالات الإنتاج والتبادل والاتصالات والنقل وفي المجالين العسكري والصحي. والنظريّة الكلاسيكيّة في المجتمع قد وضعت وبدقّة التمثّلات القانونيّة والأخلاقيّة ما بعد التقليديّة كمحصلة للعقلانيّة الاجتماعيّة والثقافيّة التي سارت مع تقدّم العلم والتقنيّات الحديثة - علما أن البحث الممأسس كان حافزًا في هذا التقدّم. من جهة نظر الدولة الدستوريّة الليبراليّة تتطلب استقلاليّة البحث أن تكون محميّة. وبالفعل بقدر ما تتوسّع التقنيّة وتصبح أكثر رهافة لتجعل الطبيعة بمتناول يدنا بقدر ذلك يرتبط بها وعود اقتصاديّة - نمو الإنتاجيّة، وزيادة الرفاهيّة - والمنظور السياسي الأكثر حريّة في التصرّف لجهة أخذ قرارات فرديّة. وبقدر ما يعزّز تنامي حريّة الاختيار استقلاليّة الأفراد الخاصّة، فإن العلم والتقنيّة قد تحالفا طبيعيًّا حتى الآن مع فكرة الليبراليّة التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها من أجل تكييف حياتهم بشكل مستقلّ.

من وجهة نظر سوسيولوجيّة، قَلَّما يحتمل أن يرفض المجتمع في فترة مستقبليّة هذا التحالف، طالما أن تحويل الطبيعة الإنسانيّة إلى تقنيّة قد يكون مبرّرًا طبيًّا من منظور حياة أطول وصحّة أفضل. ثمّة ثابتة موجودة وهي أن الأمل بحياة أكثر استقلاليّة هو أمل يواكب أهداف جماعيّة تعمل على تحسين الصحّة وإطالة الحياة. ثم إن نظرة على التاريخ الطبّي لا بد أن تحملنا على التشاؤم في موضوع «تهذيب الطبيعة

الإنسانيّة»: «فمنذ بدايات التّلقيح، وأول عمليّات الدماغ والقلب المفتوح إلى العلاج الجيني، مرورًا بنقل الأعضاء أو زرع أعضاء اصطناعيّة لم ينقطع الجدل حول الحدود المبرّرة التي يمكن أن تبلغها هذه العمليات وأهدافها الطبيّة. ثم إن لا شيء من هذا الجدل قد استطاع إيقاف التكنولوجيا»[١٥]. إن التجربة تزيل الوهم، لكن بمجرّد تقبّلنا لوجهة نظرها، فإن كل التدخّلات التشريعيّة الهادفة إلى تحديد حريّة البحث البيولوجي وتطوّر التقنيّة الجينيّة تبدو محاولات لا طائل تحتها، وهي تثبت الأقدام ضدّ النزعة المسيطرة تجاه حريّة أكبر تميّز الحداثة الاجتماعيّة[١٦]. ما نطرحه من سؤال هنا إنّما يتعلّق بتهذيب الطبيعة الإنسانيّة بمعنى إعادة تقديس مشكوك فيها. فالعلم والتقنيّة قد زادا من مساحة الحريّة على حساب انحلال اجتماعي أو فك السحر عن الطبيعة الخارجيّة، ويبدو أنه لا بد من وضع حدّ لهذه النزعة الجامحة من خلال إقامة تابوات مصطنعة، وتاليًا من خلال «إعادة السحر» إلى الطبيعة الداخليّة.

إن الوصفة المضمرة التي تطرح: ربّما علينا أن ننظر بتعقّل إلى هذه البقيّة من المشاعر القديمة المرشحة للاستمرار في القرف الذي نظهره تجاه الخرافات التي أوجدتها التقنيّة الجينيّة، وتجاه زرع أو استنساخ الأعضاء البشريّة، أو تجاه الاستهلاك التجريبيّ للأجنّة. والحق يقال، أن المشهد قد يكون مختلفًا إذا ما نظرنا إلى «تهذيب الطبيعة البشريّة» بمعنى تأكيد فهم للذات يقوم على أخلاقيّات النوع الإنساني، وهو فهم يعني أنه بإمكاننا أن نتابع فهم أنفسنا كما لو كنا من يكتب دون مشاركة تاريخ حياتنا وأن نعترف بأنفسنا أشخاصًا يعملون بطريقة مستقلّة. من هذا المنظور إن محاولة المبادرة بوسائل قانونيّة لاقلمة مخادعة لنسالة ليبراليّة وضمان الولادة، أي جمع مجموعات صبغيّة بين أقارب، وهو شيء من الاحتمال أو صدفة طبيعيّة، كل ذلك

يصبح أمرا آخرَ سوى التعبير عن مقاومة صمّاء للحداثة. وبما أنه يجب الحفاظ على الشروط التي يمكن للفهم الذاتي العملي للحداثة أن تستمر، فإن هذه المحاولة ستكون بدورها عملًا سياسيًا يخضع لنشاط أخلاقي ذاتي المرجع. هذه على الأقل نظريّة يمكن تأطيرها بشكل أفضل مع اللوحة السوسيولوجيّة لحداثة صارت تأمّليّة(١٧).

يعتبر التخلّص من الإرث السلفي لعوالم معيشة مظهرًا هامًّا من مظاهر التحديث الاجتماعي. يمكن فهم هذا التخلّص بوصفه تأقلمًا معرفيًّا مع الشروط الموضوعيّة للحياة، وهي شروط لم تَزَلْ بالتتالي مع استغلال التقدّم في العلم والتقنيّة خاضعة للتقلّب. إلّا أن هذا الركام من التقاليد قد استهلكته هذه السيرورة التحضّريّة، فإنه على المجتمعات الحديثة أن تعيد تكوين نفسها من جديد بما في ذلك القوى الأخلاقيّة التي تشكّل لحمتها، انطلاقًا من مكوّناتها العلمانيّة الخاصّة، أي انطلاقًا من المصادر التواصليّة الموجودة في العوالم المعيشة التي صارت تعي ذاتيّة بنائها الخاص. من هذه الزاوية ينمو تهذيب أخلاق «الطبيعة الداخليّة» إلى الظهور بوصفه دليلًا على «الصلابة» التي تميّز العوالم المعيشة الحديثة إلى حدّ بعيد؛ والواقع أن هذه العوالم لم تعد مغطّاة بضمانات ما بعد اجتماعيّة ولم يعد بإمكانها أن تقاوم التهديدات الجديدة التي تتربص بتماسكها الاجتماعي عبر دفعة جديدة من العلمنة، ولا بإمكانها إعادة بناء جديد لتقاليد دينيّة بوسائل الأخلاق المعرفيّة.

يمكن للمعالجة الجينية عندها أن تحوّل فهمنا لأنفسنا ككائنات ذات جوهر نوعي إلى درجة تبدو عندها تمثّلاتنا القانونيّة والأخلاقيّة الحديثة مهاجمة، وكأنّها الأسس المعياريّة للتضامن الاجتماعي قد أصيبت بدورها. يلقي مثل هذا التغيّر في إدراك سيرورة التّحديث ضوءًا آخرَ على محاولة «تهذيب الأخلاق» التي تهدف بدورها لأقلمة

تقدّم التقنيّة البيولوجيّة مع البنى التواصليّة للعالم المعيش، التي تظهر بكل شفافيتها. إن نظرة من هذا النوع لا تدفع باتّجاه إعادة سحر جديد، بل من أجل قوّة حداثة تتعلّم من حدودها الخاصّة أن تصبح تأمّليّة.

هكذا يتحدّد موضوعنا بالسؤال عمّا إذا كان بالإمكان التأسيس بالعقل لحماية كمال إرث جيني لا تلاعب فيه من خلال منع الوصول عفويًّا إلى أسس بيولوجيّة لهويّة شخصيّة. يمكن الحماية القانونيّة أن تجد تعبيرًا لها «في الحق بإرث جيني لم يخضع لتدخّل مصطنع». مع حق كهذا تمناه التجمّع البرلماني في المجلس الأوروبي منذ بعض الوقت، السمة المقبولة لاستنسال سلبي مبرر طبيًّا لا يرى نفسه محمّلًا بقرارات أوليّة. في حالة الاقتضاء ونظرًا لما للكل من ثقل، وإذا كان للتشكّل الديمقراطي للإرادة أن يوصل إلى هذه النتيجة. فإن هذه يمكن أن تحدّد، بإجراءات مشروعة، قانونًا أساسيًّا لإرث لا تلاعب فيه.

إلّا أن تحديد أطروحتنا بالتدخّلات القادرة على إحداث تطوير الجينات سيؤدّي إلى ترك موضوعات بيوسياسيّة خارج إطار تفكيرنا. من المنظور الليبرالي تبدو تقنيّات إعادة الإنتاج الجديدة مثل الترميم العضوي أو الموت المعاين طبيًّا بمثابة تنامي في الاستقلاليّة الشخصيّة. إن الاعتراضات التي يطلقها الذين ينتقدون هذه الممارسات ليست موجّهة ضد المقدّمات الليبراليّة، بل ضد بعض الظواهر المرتبطة بالإنجاب المعاين، ضد بعض الممارسات المشكوك فيها في تحديد الموت بهدف انتزاع عضو ما، أو ضد المضاعفات الثانويّة غير المرغوب فيها الناتجة عن النظام القضائي الذي يحيط بموت معاين، حيث ربّما كان من الأنسب تركه لسريّة المهنة التي تنظّمها قوانين أخلاقيّة. أضف إلى ذلك أن ثمّة أسبابًا وجيهة تعارض

الاستخدام المؤسّساتي القائم على اختبارات وراثيّة، وتعارض الطريقة التي يواجه الأشخاص بها المعرفة القائمة على تشخيص وراثي توقّعي.

ترتبط هذه الأسئلة البيوأخلاقيّة الهامّة بقدرة التّشخيص على أن يكون أكثر قوّة وعلى السيطرة العلاجيّة على الطبيعة الإنسانيّة. فقط بمساعدة التقنيّة الوراثيّة وبقدر ما تهدف إلى انتقاء وإلى تعديل بعض المميّزات – وتاليًا مع الأبحاث القائمة على هذه النظرة والموجّهة نحو العلاجات المستقبليّة الجينيّة (التي لا تسمح بأن تشكّل البحث الأساسيّ والتّطبيق الطبيّ)[١٨] –، فقط بمساعدة هذه تظهر تحدّيات جنس جديد[١٩]. إذ تضع بين يدينا القاعدة الفيزيائيّة «ما نحن عليه بالطبيعة». وما كان **كانط** سابقًا قد وضعه في حساب «مملكة الضرورة» قد تحوّل من منظور نظريّة التطوّر الى «مملكة العرض». تقوم التقنيّة الوراثيّة من الآن وصاعدًا على إزاحة الحدود بين هذه القاعدة الطبيعيّة التي لا نستطيع استخدامها كيفما نشاء و«مملكة الحريّة». إنّ ما يميّز «انتشار العرض» عن الأشكال المشابهة علمًا أن العرض يمسّ الطبيعة «الداخليّة» هو أنها تمسّ تجربتنا الأخلاقيّة.

برّر **رونالد دوركين** Ronald Dworkin ذلك بتغيير النموذج الذي أدخلته التقنيّة الوراثيّة والمتعلّق بالشروط التي تتحكّم بالحكم الأخلاقي وبالفعل الأخلاقي بآن واحد؛ وهذا ما كان يعتبر جامدًا لا يخضع للتحوّل: «أن نميّز بين ما خلقته الطبيعة وبما في ذلك التطوّر [...] عمّا نقوم به في هذا العالم المجهّز بالجينات. يعود الفرق بكلّ الأحوال إلى ما نحن عليه وإلى الطريقة التي ندير بها، وعلى حسابنا الخاصّ، هذا الإرث. يشكّل الحدّ الفاصل بين الصدفة والخيار الحرّ العمود الفقري لأخلاقنا [...]. إننا نخشى فكرة أن يقوم الإنسان بفبركة أناس آخرين، لأن هذا الاحتمال يزيح الحدود بين الصدفة والاختيار الذي هو في أساس معايير القيمة لدينا»[٢٠].

إن القول بأن التدخّل الاستنسالي عبر التحوّل الوراثي سيؤدّي إلى التحوّل في البنية الكليّة لتجربتنا الأخلاقيّة هو قول يحمل على التأكيد القوي. يمكننا فهم ذلك بالطريقة التالية: إن التقنيّة الوراثيّة ستضعنا في بعض الجوانب بمواجهة مسائل عمليّة تتعلّق بالفرضيّات الأولى المرتبطة بالحكم الأخلاقي وبالفعل الأخلاقي. إن انزياح الحدود «بين الصدفة والخيار الحر» سيؤثّر على الأشخاص في كليّتهم وفي فهمهم لأنفسهم وهم القلقون على وجودهم والعاملون أخلاقيًّا. إن ذلك سيجعلنا نعي أشكال التلاحم الموجود بين الفهم الأخلاقي لأنفسنا وخلفيّة تعود للممارسة الأخلاقيّة للجنس البشري. إذا اعتبرنا أنفسنا كالآخرين مسؤولين عن تاريخ حياتنا الشخصيّة وإذا استطعنا بالمقابل التصرّف كأشخاص «متساويين منذ الولادة» فذلك يعود إلى أننا نفهم أنفسنا من وجهة نظر أنتروبولوجيّة، أي باعتبارنا كائنات نوعيّة. فهل بمقدورنا اعتبار التحوّل الذاتي للنّوع بوسيلة التوريث بمثابة طريق تساعد في نموّ الاستقلاليّة الفرديّة، أو خلافًا لذلك هل سنهدم الفهم المعياريّ الذي يملكه أشخاص عن أنفسهم بما عندهم من قلق على حياتهم مع تقديرهم بعضهم لبعض؟

إذا كان الاحتمال الثاني هو الذي يبدو صحيحًا فذلك يعود إلى أنه ليس لدينا في الحالة الراهنة من حكم أخلاقي له نتائجه، بل توجُّه يستمدّ خيوطه من ممارسة الجنس البشري الأخلاقيّة، وهذا ما ينصحنا بالحذر والاعتدال. وقبل أن أشرح هذا السياق أريد شرح ضرورة هذا التحوّل. إن الطرح الأخلاقي (والدستوري) الذي استنادًا إليه ينعم الجنين «منذ انطلاقته» بالكرامة الإنسانيّة الكاملة والذي يمتاز بحماية الحياة إنما يستأهل نقاشًا لا يمكننا تجاوزه إذا ما أردنا التوافق سياسيًّا على هذه الأسئلة الأساسيّة، معتبرين ما يفرض دستوريًّا حول تعدّديّة رؤى العالم في مجتمعنا.

II - الكرامة الإنسانيّة أو كرامة الحياة الإنسانيّة

إن النقاش الفلسفي[٢١] حول مسألة معرفة ما إذا كان البحث «الاستهلاكي» على الأجنّة وتشخيص ما قبل الزرع قد تبع حتى الآن سياق النقاش حول الإجهاض. لقد أوصل النقاش حول الإجهاض في ألمانيا إلى تنظيم يقول إنّه وحتى الأسبوع الثاني عشر يعتبر قطع الحمل عملًا منافيًا للقانون، إلّا أنه لا يوجب عقوبة. وقطع الحمل مسموح به بحسب إشارة الطبيب إذا كان يشكّل خطرًا على صحّة الأم. وكما في كل البلدان انقسم الناس هنا إلى فريقين. وبقدر ما أثير النقاش حول هذه المسألة وهو نقاش يدور اليوم فهو قد أمّن استقطابًا بين من يدافع عن موقف من هم «مع الحياة» ومن يدافع عن موقف «مع - الخيار»، وهذا ما سدّد النظر إلى وضعيّة الحياة البشريّة قبل الولادة. إن المعسكر المحافظ الداعي إلى حماية كليّة للحياة انطلاقًا من الخليّة المخصّبة هو معسكر يأمل بفشل تطوّرات التقنيّة الوراثيّة التي يشكّك فيها. انطلاقًا من القناعات المعياريّة الأساسيّة نفسها فإن اتّخاذ موقف ممّا إذا كان يمكن الأخذ بالتّشخيص ما قبل الزرع، ليس مشابهًا للنقاش الذي يطرح حول مسألة الإجهاض. نشهد حاليًا انقسامًا في وسط المعسكر الليبرالي فيما يخص حماية الحياة الجنينيّة منذ لحظاتها الأولى حول إعطاء المرأة حقًّا في التقّرير. فالذين ينقادون تبعًا لحدس يتعلّق بأخلاقيّات المهنة يريدون عدم الالتزام دون شرط بموافقات نفعيّة تفترض أن لا مساوئ من تحرير العلاقة الأداتية بالأجنّة[٢٢].

إن المطالبة بتشخيص ما قبل الزرع الذي بإمكانه أن يحذّر من إجهاض محتمل من خلال التوصية بأن خلايا المنشأ من خارج الجسم قد لا تكون سليمة وقد «ترفض»، إن ذلك يتميّز عن الإجهاض من ضمن مظاهر ذات دلالة. في حالة رفض حمل غير مرغوب فيه، يدخل

حق المرأة في التقرير الذاتي في صراع مع ضرورة حماية الجنين. في الحالة الأخرى تدخل حماية حياة الولد الذي سيولد في صراع مع الأهل الذين يضعونه في الميزان كما لو كان مُلْكًا؛ إنهم يرغبون في أن يكون لهم ولد، لكنهم على أتمّ الاستعداد لرفض الزرع إذا كان الجنين لا يتناسب مع بعض معايير الصحّة. إلى ذلك، إذا كان الأهل قد دخلوا في صراع فذلك ليس بطريقة غير منتظرة، لأنه بسماحهم بإجراء اختبار وراثي على الجنين فإنهم قد تكيّفوا مع هذا التناقض منذ البداية.

يبرز نمط مراقبة الصفة المقصودة مظهرًا جديدًا - جعل الحياة الإنسانيّة حياة آليّة تخلق في ظل شروط معيّنة بالتناسب مع تفضيلات وتوجّهات أخلاقيّة لطرف ثالث. إن قرار الانتقاء هو قرار يترك لتصوّر الجينوم. والقرار بوجوده أو عدم وجوده هو قرار مشروط بكونه إمّا هذا وإمّا ذلك. أمّا الخيار الحياتي بقطع الحمل فليس له من علاقة بهذا الاستعداد الذي تمّ تبعًا لمميّزات معيّنة، وبهذا الفرز الذي تمّ على الحياة ما قبل الولادة، بل بالاستخدام الاستهلاكيّ الذي يطبّق على الحياة لغايات البحث.

يمكننا بمعزل عن هذه الاختلافات استخلاص درس بعد عدّة عقود من النقاش الجدّي حول الإجهاض. في هذا الجدل فشلت جميع المحاولات التي تصف الحياة الإنسانيّة بعبارات تظلّ حياديّة مقارنة بمختلف رؤى العالم، أي أنها خالية من الأحكام المسبقة، أي استنتاجًا مقبولة من قبل كل مواطني المجتمع، تظلّ محاولات ساقطة[٢٣]. فالبعض يصف الجنين في أول مراحل تطوّره كما لو كان عبارة عن «تجمّع خلايا»، ما يتعارض مع شخص المولود الجديد، الذي يعتبر المرحلة الأولى التي يمكن التحدّث فيها عن كرامة إنسانيّة بالمعنى الأخلاقي الصرف. أما البعض الآخر فيعتبر، خلافًا لذلك، أن إخصاب الخلايا الإنسانيّة يشكّل البداية الفعليّة لسيرورة تطويريّة ليس

فقط تنظم نفسها بنفسها بل غدت تتمتع بالفرادة. تبعًا لهذا التصّور، كل ما يمكن تحديده بيولوجيًا بوصفه نموذجًا إنسانيًا يجب النظر إليه بوصفه شخصًا بالقوّة، وهو صاحب حقوق أساسيّة. يبدو أن هؤلاء وأولئك لم يروا مع ذلك، أنهم لا يستطيعون التصرف بشيء ما على هواهم، علمًا أن هذا «الشيء ما» لا يتمتع بوضعيّة شخص قانوني يتمتع بالمعنى الدستوري بحقوق أساسيّة ثابتة. لا يمكننا أن نتصرف كما نشاء بمن نعترف له بالكرامة الإنسانية أو لا نعترف على حدٍّ سواء. ثمّة شيء يمكن أن يكون قد طُرِحَ ولأسباب أخلاقيّة وجيهة من تصرّفنا الحرّ دون أن يكون، مع ذلك، غير قابل للمسّ، بالمعنى الذي نفهمه بشكل مطلق ودون حدود للحقوق الأساسيّة (التي تشكّل المادة الأولى من القانون الأساسي(*) حول الكرامة الإنسانيّة).

وإذا كان لا بدّ من أن يحسم بأسباب أخلاقيّة قاهرة هذا النقاش حول الكرامة الإنسانيّة كما يضمنها الدستور فإن الأسئلة التي تطرحها التقنيّة الوراثيّة مع عمق أسسها الأنتروبولوجية لن تتعدّى نطاق الأسئلة الأخلاقيّة العاديّة. إلى ذلك، فإن الفرضيّات الأنطولوجيّة الأساسيّة في الفلسفة الطبيعيّة العلمويّة، التي تعتبر الولادة بموجبها توقفًا ملائمًا، ليست ولا بطريقة من الطرق أكثر حسمًا أو أكثر «علميّة» من الفرضيّات الماورائيّة أو الدينيّة التي تقود إلى نتيجة مختلفة. يشار من هذا الجانب

(*) المادة الأولى من القانون الأساسي الألماني الصادر ٢٣ أيار ١٩٤٩ أول دستور أدخل عبارة الكرامة الإنسانية في نصّه وقد ورد فيه ما يلي:
١- لا يمكن المسّ بالكرامة الإنسانية وعلى كل السلطات العامة أن تحترمها وتحميها.
٢ نتيجة لذلك يعترف الشعب الألماني للكائن البشري بحقوق مصونة باعتبارها أساس كل جماعة بشرية وأساس العلم والعدالة في العالم.
٣- إن الحقوق الأساسية التي سترد تجمع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بوصفها حقوقًا قابلة للتطبيق مباشرة. [المترجم]

وذاك إلى أنه بعد كل محاولة تهدف إلى إجراء قطع ملائم من وجهة نظر الأخلاق - كأن تكون بالنسبة إلى البعض بعد التخصيب وذوبان النوى أو مع الولادة بالنسبة إلى البعض الآخر - فهي محاولة تظلّ على ارتباط بما هو تحكّمي، ذلك أن الحياة الحساسة ثم الشخصيّة إنما تتطوّر منذ بداياتها العضويّة باستمراريّة قوية. إذا لم أكن على خطأ فإن أطروحة الاستمراريّة ستكون بمقابل محاولتين إذ تقومان وبعبارات انطولوجيّة على تحديد بداية «مطلقة» لها طابع الإلزام من وجهة نظر معياريّة. أما التحكّمي، ألا يكمن في ثنائيّة الشروط المتأتّية من هذا الموقف أو الآخر والتي تنزع للتواطؤ الأخلاقيّ؟ تجاه ما يكون في المراحل الأولى مُضْغَة وفي المراحل المتوسّطة من تطوّره جَنينًا[٢٤]، إن لنا في هذه المراحل مشاعر تختلف بإطراد: والثنائيّة هذه تتعلّق بشكل خاص بالظاهرة.

لا يمكننا في مجتمعات تعدّديّة، بخصوص وقائع تظلّ موضوع نقاش، الوصول إلى تحديد متواطىء حول الوضعيّة الأخلاقيّة سواء انطلقنا من المعنى الميتافيزيقي المسيحي أو من الفلسفة الطبيعيّة، إلّا على قاعدة وصف لهذه الوقائع تقوم على رؤية للعالم. لا أحد يشكّ في قيمة الحياة الإنسانيّة الجوهريّة قبل الولادة - سواء قلنا إنها مقدّسة أو رفضنا تقديس ما هو بذاته نهاية لذاته. إلّا أن الجوهر المعياري الذي يجعل من الحياة الإنسانيّة ما قبل الشخصيّة حياة جديرة بالحماية لا يجد تعبيرًا مقبولًا من الناحية العقلانيّة من قبل كل المواطنين، لا في لغة التجريبيّة المتموضعة ولا في لغة الدين.

وفي النقاش المعياري الذي يحرّك الدائرة الديمقراطيّة العامّة لا يؤخذ في الحسبان، في نهاية الأمر، إلّا الأحكام الأخلاقيّة بالمعنى الدقيق. وما هو جيّد بالنسبة إلى كل فرد لا يمكن الزّعم بقبوله من قبل الجميع ولأسباب مقبولة إلّا عبر أحكام حياديّة بالنسبة إلى مختلف رؤى

العالم. إن ادّعاء المقبوليّة العقلانيّة هو ما يميّز الملفوظات باتّجاه حل «عادل» لمعضلة عمليّة عن الذين يمتدحون في سياق سيرة خاصّة أو شكل حياة متقاسم ما هو «جيّد لي» أو ما هو «جيّد لنا». يسمح هذا المعنى الخاص حول أسئلة العدالة بالوصول أقلّه إلى نتيجة تتعلّق «بأساس الأخلاق». فإذا كان ثمّة مفتاح يساعدنا في الإجابة على سؤال يتعلّق بمعرفة كيفيّة تحديد عالم أصحاب الحقوق والواجبات الأخلاقيّة - بمعزل عن التعريفات الأنطولوجيّة الخاضعة للنقاش - فأنا أقول إن ذلك كامن في هذا «التعريف» للأخلاق.

إن جماعة الكائنات الأخلاقيّة التي تعطي لنفسها قوانينها، هي جماعة تتعلّق، بلغة الحقوق والواجبات، بكل العلاقات التي تتطلب أن تنظّم معياريًّا؛ مع ذلك لا نجد إلّا أعضاء من هذه الجماعة يمكن أن يفرضوا على أنفسهم التزامات أخلاقيّة وبالتالي فهم ينتظرون من بعضهم بعضًا سلوكًا يتناسب مع المعيار. يعود للحيوانات أن تستفيد من الواجبات الأخلاقيّة التي علينا أن نترقّبها في علاقاتنا بكل المخلوقات الحسّاسة للألم لمجرّد مراعاتها. لهذا، لا يعود لهذا الكون الذي يتوجّه فيه أعضاؤه الواحد نحو الآخر، أن يكون فيه أوامر أو ممنوعات متعارف عليه بشكل تذاوتي. هكذا يحلو لي أن أبرهن أن «الكرامة الإنسانيّة» بمعنى أخلاقي أو قضائي، هي كرامة مساوية لهذا التوازي في العلاقات. إنها ليست صفة «نملكها مثل الذكاء بالفطرة، أو كأن يكون لنا عيون زرق؛ بل هي الإشارة إلى ما هي «عدم المساسيّة» التي لا يمكن أن يكون لها معنى إلّا في إطار علاقات بين أشخاص يعترفون بعضهم ببعض في إطار تبادل متوازٍ ومتساوٍ بين أشخاص فيما بينهم. لا أستخدم هنا هذه العبارة «عدم المساسيّة» مع فعل أن لا يكون مع الاستعداد الحرّ، إذ من غير المسموح به أن نقدّم جوابًا ما بعد ما ورائي عن السؤال المتعلّق بكيفيّة التعلّق بالحياة

الإنسانيّة ما قبل الشخصيّة على حساب تعريف ابتساري للإنسان وللأخلاق.

إني أفهم الموقف الأخلاقي باعتباره جوابًا عن مختلف أشكال التبعيّة التي تعود إلى كون الجهاز العضويّ غير كامل أو ناقص أو أن الوجود الجسدي يجد نفسه في حالة ضعف دائم (وهذا ما يبدو في مراحل الطفولة والمرض والشيخوخة). يمكن فهم التقعيد المعياري للعلاقات بين الأشخاص بوصفه غلافًا ذا مسام يحمي الجسد القابل للعطب والشخص الذي يتجسّد فيه من الأعراض التي يمكن أن يواجهها. إن التعليمات الأخلاقيّة هي بناءات سريعة العطب تحمي اثنين في واحد، الفيزيائي من الجروحات الجسديّة والشخص من الجروحات الحميمة أو الرمزيّة. ثم إنه بالعلاقات التذاوتيّة مع الغير تتشكّل الذاتيّة التي تجعل من الجسد البشري الوعاء الحي للروح. إن الهو الفرديّة لا تتطوّر إلّا عبر طريق التخارج الاجتماعي ولا يمكنها، علاوة على ذلك، أن تتثبّت إلّا في شبكة من علاقات الاعتراف ظلّت سليمة.

إن التبعيّة بالنسبة إلى الآخر هي ما يشرح قابليّة انجراح الواحد تجاه الآخر. والشخص يكون أكثر عرضة للجراح التي تسبّبها العلاقات الاجتماعيّة حين تكون هذه ضروريّة لتفتح هويّته وللإبقاء على كماله - كما في العلاقات الحميمة حين يترك الإنسان نفسه للشريك على سبيل المثال. لا تهبط «الإرادة الحرّة» في صيغتها اللامتعالية عند **كانط** من السماء كما لو كانت خاصة مرتبطة بكائنات عاقلة. بل إن الاستقلاليّة خلافًا لذلك ليست إلّا انتصارًا عابرًا تربحه موجودات متناهية لا يمكنها أن تكسب شيئًا يشبه بكل بساطة «القوى» إلّا إذا كانت هشاشتها الماديّة وتبعيّتها الاجتماعيّة حاضرة في الذهن[٢٥]. فإذا كان ذلك هو «عمق» الأخلاق، فإن حدودها تُشرح انطلاقًا من ذلك. إن عالم العلاقات

والتفاعلات الممكنة ما بين الأشخاص هو في وقت واحد عالم متطلّب وقادر على التنظيمات الأخلاقيّة. لا نجد إلّا في هذه الشبكة علاقات اعتراف مقعّدة بشكل شرعي حيث باستطاعة الناس تطوير هويّة شخصيّة والحفاظ عليها - إلى جانب كمالهم الجسمانيّ.

وبقدر ما يولد الإنسان، بالمعنى البيولوجي للعبارة، «غير نهائي» وبقدر ما يبقى طيلة حياته محتاجًا إلى المساعدة والانتباه ولاعتراف محيطه الاجتماعي فإن عدم اكتمال التفريد الحاصل عن متتاليات الـ ADN يصبح مدركًا منذ اللحظة التي تتدخّل فيها سيرورة التفريد الاجتماعي[٢٦]. أمّا التفريد السيري (البيوغرافي) فيكتمل من خلال العمليّة الاجتماعيّة. إنّ ما يحوّل الجهاز العضوي بالولادة إلى شخص بالمعنى الكامل لهذه الكلمة فهو الفعل المفرد اجتماعيًّا ومن خلاله يقبل الشخص في السياق العام لتفاعلات عالم معيش ومتقاسم تذاوتيًّا[٢٧]. فقط منذ اللحظة التي يتمّ فيها فصل الاتّحاد الوثيق عن الأم يدخل الولد في عالم أشخاص يأتون لملاقاته ويتوجّهون إليه ويخاطبونه. فالكائن المتفرّد جينيًّا في أحشاء الأم كنموذج من جماعة ما قبل الولادة، ليس هو، بحال من الأحوال، شخصًا «منذ البداية». وفي البيئة العامة فقط لجماعة اللغة يتكوّن الكائن الطبيعي بصفته فردًا وشخصًا عاقلًا[٢٨].

في الشبكة الرمزيّة علاقات متبادلة من الاعتراف التي تمارس بين أشخاص فاعلين بطريقة تواصليّة، يأخذ المولود الجديد هويّة «أحدٍ ما»، كواحد «بيننا»، ويتعلّم كيف يكتسب هويّته بنفسه - يتعلّم ذلك بوصفه شخصًا بشكل عام، أو كجزء أو عضو (أو أكثر) من جماعة (أو جماعات) اجتماعيّة، وكفرد لا شك بوحدته وقد تكوّنت صفاته التي لا تتغيّر بشكل أخلاقي[٢٩]. وفي تمايز الإحالة إلى الذات هذه تنعكس بنية التواصل اللغوي. ومساحة العقول (The space of reasons) بحسب

عبارة (Sellars) التي تستثمر بالنقاش، هي الوحيدة التي فيها يتاح لقوة العقل، الخاصّة بالثقافة ولأنها كذلك فهي خاصة بالجنس البشري، أن تُطوِّر، في مختلف المنظورات على العالم وعلى الذات، هذه القوة التي تستطيع بها أن تَلِد الوحدة وتخلق إجماعًا.

قبل الدخول في السياقات العامة للتفاعلات، تستفيد الحياة البشريّة، بالإحالة إلى واجباتنا، من حماية الحق دون أن تكون هي ذاتها موضوع واجبات أو حاملة لحقوق الإنسان. ذلك واقع وعلينا ألّا نستنتج منه نتائج خاطئة. فالأهل لا يتكلّمون فقط على الطفل الآخذ بالنمو في الرحم، بل هم يتواصلون معه بشكل من الأشكال. فليس من الضروري أن نعكس خطوط الكائن البشري للمضغة على شبكة ليتحوّل الولد الذي يتحرّك في جسد أمّه إلى مرسل إليه بالمعنى الاجتماعي المسبق. بالطبع إن لنا تجاهه واجبات أخلاقيّة وقانونيّة، وفقط من أجله. عدا ذلك فإن الحياة ما قبل الشخصيّة، قبل أن تبلغ مرحلة يمكن التوجّه إليها من خلال الدور المعطى للشخص المخاطب، لا تمتلك قيمة كاملة بنظر شكل حياة بمجملها من الناحية الأخلاقيّة. من هنا نحن مدعوّون إلى التّمييز بين كرامة الحياة الإنسانيّة والكرامة الإنسانيّة التي يضمنها القانون لكل الأشخاص - وهو تمييز ينعكس في فينومنولوجيا العلاقة المثقلة بالعواطف والمشاعر التي نكنّها للموتى.

منذ بعض الوقت حملت إلينا الصحافة تعديلًا في القانون الخاص بعمليات الدفن في منطقة بريمن. الأمر يتعلّق بالأولاد الذين يولدون أمواتًا، وبالأولاد الذين يولدون قبل الأوان (الخُدْج) كما يتعلق بوقف الحمْل العيادي وقد ارتأت وجوب إظهار الاحترام الواجب إزاء نهاية الحياة حتى تجاه الحميل. يجب عدم معاملة هؤلاء، «كبقايا بنظر الأخلاق» - هكذا يقال باللغة الإداريّة - وارتأت أن يكون لهم مكانهم

في مقبرة يدفنون فيها غفلًا من الأسماء وفي قبور مشتركة. كانت ردّة فعل القارىء تجاه هذه الصياغة المخلّة بالحياء - دون الكلام على ما تفترضه من ازعاج للممارسة - خيانة للفهم السائد والعميق الذي نشعر به تجاه كمال الحياة الإنسانيّة في صيرورتها والتي لا يمكن لأي مجتمع متمدّن المسّ بها دون أن يكون لذلك نتائج معيّنة. بموازاة ذلك كان تعليق الجريدة حول الدّفن المشترك قد أظهر تمييزًا حدسيًّا بدا لي على جانب من الأهمّية: «إن بلديّة بريمن قد أخذت علمًا بأن الالتماس ربّما كان مفرطًا - بالتوازي ربّما مع حداد جمعي وعلاجي - حول ما إذا كان يجب دفن الأجنّة إياها بمعايير الدفن بالنسبة إلى الأولاد الذين يموتون بعد الولادة [...] إن التعبير عن احترام الأموات يمكن أن يتّخذ أشكال دفن مختلفة»[٣٠].

بعيدًا عن حدود جماعة من الأشخاص الأخلاقيين بالمعنى الدقيق للكلمة، لا وجود لمنطقة ظلّ يسمح لنا بالعمل فيها دون أخذ المعايير بعين الاعتبار أو بالتصرف بما نريد دون رادع. بموازاة ذلك ثمّة مفاهيم قضائيّة مشبعة أخلاقيًّا، مثل «حقوق الإنسان» أو مفهوم «الكرامة الإنسانيّة» لا تفقد حدّتها وحسب، إن لم نمدّدها إلى حدّها الأقصى، بل إنها تتخلّص من قوتها النقديّة. إن الضرر بحقوق الإنسان يجب ألّا يقتصر على بعض النواقص في التمثلات القيميّة[٣١]. إن الفارق بين حقوق يكون تأكيدها وثيقًا وممتلكات، يكون نظام تصدرها خلافًا لذلك في كل مرّة رهنًا بتقدير جديد، فهو فارق يجب ألا يُزال[٣٢].

إن صعوبة تحديد عتبات النهي في العلاقة بالحياة الإنسانيّة قبل الولادة وبعد الموت أمر يشرح خيار التعبيرات التي ما زالت دلالتها مطاطة. تستحق الحياة الإنسانيّة «الكرامة» وهي تتطلّب وجوب «الاحترام» حتى بأشكالها المغفلة. ولكن إذا كان لنا أن نستعين بعبارة

«الكرامة» فلأنّها تغطّي طيفًا دلاليًّا واسعًا وإن كانت لا توحي بمفهوم «الكرامة الإنسانيّة» الأكثر تميّزًا. علاوة على ذلك فإن الدّلالات المرتبطة بمفهوم الشرف بطريقة واضحة كما يمكننا انطلاقًا من تاريخه إعادة رسم استعمالاتها ما قبل الحديثة، قد تركت أثارها السيميائيّة على عبارة «الكرامة» - خاصّة فيما يتناول سلوكًا منظّمًا - بعلاقتها بوضعيّة إجتماعيّة. إن كرامة المَلِك تتمثّل ماديًّا عبر أسلوب من الفكر والسلوك يتأتّى من شكل حياة آخر يختلف عمّا عند المرأة المتزوّجة أو الشاب العازب بل حتى عمّا عند الحرفي أو عند الإنسان الفظ. إن «كرامة الإنسان»، بهذا البعد الكوني التوجّه الذي يعطيها حدّتها ما كان ممكنًا بلوغها إلّا لأنّها قد تجرّدت من هذه الحالات العينيّة في اتّهامها، كل مرّة نمطًا معيّنًا من الكرامة. ثمّ إنه علينا ألّا ننسى، ونحن نتابع هذا التجريد المطرد الذي أوصل إلى «الكرامة الإنسانيّة» و«الحقّ الإنسانيّ» - الكانطي إذا ما أخذناه في وحدته - علينا ألّا ننسى أن الجماعة الأخلاقيّة لذوات حقّ الناس الأحرار والمتساوين لا تشكل أبدًا «مملكة الغايات» في عالم مفهومي يرقى إلى الماورائيّات، بل إنّها [الكرامة الإنسانيّة] تظلّ وسط أشكال حياة عينيّة ووسط قواعد سلوكهم.

III دَمْج الأخلاق في أدبيّات النوع البشري

إذا كان للأخلاق مكانتها في شكل حياة تكون اللغة بنيتها: فإن الخلاف الحالي على السمة المقبولة في البحث الاستهلاكي للأجنّة وللتّشخيص ما قبل الزرعي لم يحسم عبر حجّة حاسمة واحدة تنسب إلى تخصيب الخليّة الجزعيّة كرامة إنسانيّة أو وضعيّة حامل حقوق أساسيّة. إن السبب التي يستحسن معه اللجوء إلى هذه الحجّة هو سبب لا أتفهّمه وحسب بل أتبنّاه. إن الاستخدام المبتسر لمفهوم الكرامة الإنسانيّة يتيح لضرورة حماية الجنين - لأنه بحاجة إلى ذلك ولأن ذلك

من حقه أيضًا - أن تتوازى مع اعتباره من المقتنيات، الأمر الذي يفتح الباب أمام اعتبار الحياة الإنسانيّة حياة نفعية وأمام تآكل المعنى القطعي المرتبط بالالتماس الأخلاقي. قد يكون الوقت الآن مناسبًا أكثر من أي وقت آخر للبحث في حل مقنع، حيادي بالنسبة إلى مختلف رؤى العالم ويكون مبدأ التسامح الدستوري فيه قائمًا بكل الأحوال. أقترح هنا التساؤل عن الطريقة التي يجب من خلالها فهم الأخلاق وحدودها، حتى لو كان هذا الاقتراح دون مستوى المطلوب ولو كان مشوبًا برأي ميتافيزيقي مسبق، فإن النتيجة تظل إيّاها. إن الدولة المحايدة تجاه مختلف رؤى العالم، لا تستطيع، إذا كانت دولة ديمقراطيّة التكوين وآخذة بمبدأ التكامل، أن تصوّت من الناحية الأخلاقيّة ضدّ المادة ١ و٢ من القانون الأساسي. فإذا كان لمسألة الحياة البشريّة في المرحلة الجنينيّة سمة أخلاقيّة فبالإمكان أن ننتظر انشقاقًا يقدّم كل فريق فيه حججًا سليمة وقد رأينا ذلك مرتسمًا في النقاش الذي يدور سياسيًا. فالنقاش الفلسفيّ يمكن أن يتخلّص من الاستقطابات العقيمة المرتبطة برؤى العالم ليتركّز على موضوعات الفهم الأخلاقي الأكثر توافقًا والتي بإمكان الجنس البشري أن يكوّنها لنفسه.

ليسمح لي قبل ذلك بملاحظة ذات بعد لغوي. أسمّي أخلاقًا [بالجمع] المسائل التي تعنى بواقعة العيش معًا مع ملاحظة معايير قويمة. بالنسبة إلى الأشخاص الفاعلين، الذين قد يدخلون في صراع الواحد منهم ضدّ الآخر، تطرح الأسئلة من هذه الطبيعة باعتبار الحاجة المعياريّة إلى تنظيم التفاعلات الاجتماعيّة. والعقل يقول إن مثل هذه الصراعات يمكن أن تحسم مبدئيًّا بطريقة عقليّة وفي مصلحة كل منهم. مثل هذا التوقّع العقلاني قد لا يوجد بالمقابل إذا ما كانت الطريقة التي يوصف بها الصراع، أو إذا تمّ تبرير المعايير الواردة في هذا الصراع بطريقة عقلانيّة، ترتبط بنمط الحياة التي تمّ اختيارها أو بطريقة فهم

الوجود الشخصي. وترتبط بنظام التأويل الذي يتعلّق بالفرد أو بمجموعة محدّدة من المواطنين. نمط الصراعات هذا الذي يستدعي المرور إلى المرتبة الثانويّة هو نمط يتعلّق بالمسائل الأخلاقيّة السلوكيّة.

حين يكون وجود شخص أو جماعة مهدّدًا بالهزيمة، فإن الأسئلة حول ماهية نجاح أو فشل حياة ستطرح على هذا الشخص أو هذه الجماعة بالترابط مع الطريقة التي وجهوا بها تاريخ حياتهم أو شكل حياتهم من خلال قيم تشكّل إيمانًا بنظرهم. ترتبط الأسئلة التي من هذا النوع بالمنظور الذي يكوّنه هؤلاء الذين يريدون معرفة أي فهم يريدونه لأنفسهم في سياق حياتهم، وما هي الممارسات التي تعتبر بالنسبة إليهم الأفضل من كل الجوانب. فقد يكون رد أُمّة مختلفًا عن رد أخرى على جريمة جماعيّة اقترفها أحد أنظمتها فيما سبق. وهم بالتالي سيتصرّفون تبعًا لتجربة تاريخيّة أو لفهم جماعي للذات تجاه استراتيجيّة الغفران والنسيان أو تجاه سيرورة عقاب يكون نتيجة عمل الذاكرة. أما فيما يخصّ الطاقة الذريّة فذلك يتعلّق، فيما يتعلّق، بالأهميّة التي تولى للأمن وللصّحة بالنسبة إلى الرخاء الاقتصادي. بالعلاقة مع أسئلة هذه الطبيعة الأخلاقيّة - السياسيّة، فإن الصيغة التي تناسب هنا هي: «حضارات أخرى، عادات أخرى».

تجاه ذلك فإن العلاقة التي يجب علينا تصوّرها تجاه الحياة الإنسانيّة ما قبل الشخصيّة، هي علاقة تثير أسئلة من عيار آخر. فهي أسئلة لا تلامس هذا الفرق أو سواه في تعدّديّة أشكال الحياة الثقافيّة، بل الطريقة الحدسيّة التي نصف بها أنفسنا ومن خلالها نحدّد هويّتنا كبشر يتميّزون عن الكائنات الحيّة الأخرى. بعبارة أخرى على الطريقة التي نفهم بها أنفسنا بوصفنا كائنات نوعيّة. لا نعني بذلك الثقافة التي تختلف من مكان إلى آخر، بل الصورة التي تكوّنها مختلف الثقافات

من «الإنسان» الذي يعتبر، في كونيّته الأنتروبولوجيّة «الإنسان» نفسه. فإذا لم أكن مخطئًا في تقديري للنقاش حول «استهلاك» الأجنّة لغاية بحثيّة، أو حول «الخلق المشروط للأجنّة»، فما يعبّر عنه في ردّات الفعل العاطفيّة ليس التململ الأخلاقي، بل الاشمئزاز مما يخلّ بالحياء. إنّها مشاعر بالدّوار تشبه ما نشعر به حين تنزاح أرض نظنّها ثابتة من تحت أقدامنا. وإنه لمن الدلالة إذ نواجه بالانتهاك الخيالي للحدود الخاصة بالنوع - التي نعتبرها جامدة - إنّ ما نشعر به يوازي القرف. «فالأرض المجهولة أخلاقيًّا» التي يشير إليها **أوتفريد هوفي** Otfried Höffe(٣٣) هي بداية اللّايقين المرتبط بهويّة الجنس البشري. إن ما ندركه من تطوّرات التكنولوجيا الوراثيّة والتي تجعلنا نخاف، ينال من الصورة التي كوّناها عن أنفسنا باعتبارنا مشاركين في هذا الكائن الثقافي ذي الأساس النوعي الذي هو «الإنسان» - يظهر أنه لا يمكننا أن نستبدل الصورة بأي صورة أخرى.

صحيح أيضًا أننا قد تلقينا من الإنسان العديد من الصور عن الإنسان. تحيل أنظمة تأويل تنتمي إلى أشكال الحياة الثقافيّة إلى مكانة الإنسان في الكون وتقدّم سياقًا من الدَّمج الأنتربولوجي الكثيف للقانون الأخلاقي المرعي الإجراء على علاقة بهذا السياق. في مجتمعات تعدّديّة تخضع هذه التأويلات الدينيّة أو الميتافيزيقيّة للذات وللعالم بمبادىء أخلاقيّة في الدولة الدستوريّة، المحايدة تجاه مختلف رؤى العالم، وهي مبادئ مرغمة على التعايش السلمي. إننا نجد في ظل شروط فكر ما بعد ميتافيزيقي فهمًا للذات ينطلق من وجهة نظر أخلاقيات النوع الإنسانيّ في نطاق ما تندرج في تقاليد وأشكال حياة معيّنة لا يمكن أن تقدّم حججًا تحملها على ادّعاء الصلاحيّة بأخلاق تصلح كونيًا. إذًا، إن «أسبقيّة العادل على الخيِّر» يجب ألّا تحجب عنّا النظر: ففي فهم أخلاقي للنوع البشري يتقاسمه كل الأشخاص

الأخلاقيين تجد أخلاق العقل المجرّدة الخاصّة بالذوات وبحقوق الإنسان سندًا لها، أقلّه موقّتًا.

على غرار الديانات العالمية الكبرى تقدّم العقائد الميتافيزيقيّة التقاليد الإنسانيّة بدورها سياقات تأتي «بنية تجربتنا الأخلاقيّة الكليّة» لتندمج فيها. فهي، بطريقة أو بأخرى، تربط الفهم الأنتروبولوجي للذات بما يتلاءم مع أخلاق مستقلّة. فالتفسيرات الدينيّة للذات وللعالم والتي ظهرت في مرحلة الحضارات الكبرى «المفصليّة» تتلاقى، إذا صحّ القول، في فهم للذات يعود إلى سلوكيّة النوع البشري - هذا الفهم كان هو هذه الأخلاق. وطالما كان الواحد بانسجام مع الآخر فإن غلبة العدل على الخير ليست إشكاليّة.

تستدعي هذه الرؤية مسألة معرفة ما إذا كانت تقننة الطبيعة الإنسانيّة قد أدّت إلى فهم آخر لذاتنا بما يتأتّى عن سلوكيّات النوع، فبعد الآن لم يعد بالإمكان أن نفهم أنفسنا ككائنات حرّة سلوكيًّا ومتساوين أخلاقيًّا نتوجّه بواسطة المعايير والحجج. كان يجب، بطريقة غير منتظرة، أن تصبح الحلول المفاجئة ممكنة حتى ترى الفرضيّات الثانوية سمة وضوحها قد زالت (حتى لو كانت هذه المستجدّات - والأوهام المصطنعة التي هي الأعضاء التالفة لأنها خلقت على هامش نوعها - قد وجدت توقّعاتها القديمة في صور أسطوريّة حوّلت عن معناها الأصلي). هذه الإثارات تأتينا من كون السيناريوهات التي نتناول هي ما بين أدب الخيال العلميّ والصفحات العلميّة في الصحف اليوميّة. وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة مع كتبة مقالات - لا مع كتّاب خيال - يقدّمون لنا إنسانًا يصار إلى تكميله بزرع البراغيث الإلكترونيّة، أو خلافًا لذلك إنسانًا يرى نفسه مسبوقًا باستمرار بروبوتات أكثر ذكاء منه.

يقوم المهندسون الخبراء بتكنولوجيا الجزيئات، من أجل معاينة سيرورات الجهاز البشري الحيويّة، بتركيب الصورة التي تمزج الإنسان والآلة، من محطّة إنتاج خاضعة لمراقبة وتجديد يتنظمان آليًّا، ما يسمح بإجراء إصلاحات وتعديلات بشكل دائم. تبعًا لهذه الرؤية تدور روبوتات فائقة الصغر قادرة على إعادة استنساخ نفسها في الجهاز البشري وتلتصق بالنسيج العضوي بهدف وقف مسيرة الشيخوخة أو تنشيط الوظائف الدماغيّة على سبيل المثال. حتى مهندسو المعلوماتيّة لم يعودوا وحدهم متخلّفين في هذا المجال، ذلك أن الصورة التي كوّنوها عن روبوتات المستقبل، والتي صارت قائمة بذاتها، قد أظهرت آلات بات بقدرتها الحكم بأن الإنسان المكوّن من لحم ودم قد صار نموذجًا مهملًا. هذه العقول العليا صارت قادرة على التحرّر من الأجهزة البشرية. فهي تعد البرنامج Software المأخوذ من دماغنا، ليس فقط بالخلود، بل بالكمال اللامحدود.

إن الجسد المليء بالترميمات التي تساعد على تطوير النتائج أو ذكاء الملائكة الذي يلازم الاقراص الصلبة، ينشأ عن صور مدهشة تمنع تثبيت الحدود بعد الآن، وتفك الروابط التي بدت إلى هنا ضروريّة بطريقة شبه متعالية على نشاطنا اليومي. إننا نشهد، من جانب، انصهار النمو العضوي مع التصنيع التكنولوجيّ؛ ومن جانب آخر، نرى إنتاجيّة الروح البشريّة منشقّة عن الذاتيّة التي تعيش وتثبت نفسها. لا يهم أن يتمّ التعبير في هذه الأفكار عن ترهات أو على العكس عن توقّعات لا بد من حملها على محمل الجد، أو عن حاجات أخرويّة تغيّرت أمكنتها أو عن أشكال جديدة من علم الخيال العلمي؛ وهذه بنظري ليست إلّا أمثلة عن تِقانة الطبيعة البشريّة التي تثير تحولًا في فهمنا لأنفسنا بهدف تحقيق أخلاقيّة النوع البشري، وتحوّلًا بحيث يوصل إلى فهم معياري الذات لا يمكن وضعه موضع الانسجام مع التقرير الذاتي للحياة

الشخصيّة ولا مع المسؤوليّة عن الفعل الشخصي.

إن عمليات التقدّم في التقنيّة الوراثيّة، ما سبق ونفذ منها أو ما ينتظر منها بشكل واقعي، لا تثير شيئًا يذهب إلى هذا الحد. إلّا أن المقارنات لا يمكن التخلّص منها باستخفاف(٣٤). إن التلاعب بشكل الجينوم البشري بهدف فك رموزه وتطلّعات بعض علماء الوراثة بهدف إمكانيّة معالجتهم التطوّر، كل ذلك يزعزع الفوارق الحادّة بين الذاتي والموضوعي، بين ما ينمو طبيعيًّا وما هو مفبرك في أماكن لم تكن حتى الآن تحت تصرّفنا. ما هو مستهدف هنا هو التطوّر من البسيط إلى المركب من خلال التكنولوجيا البيولوجيّة للتمييزات القوية التي افترضناها حتى الآن، في التوصيفات التي نعطيها لأنفسنا والتي كانت ثابتة. إن ذلك يمكن أن يعدل فهمنا لأنفسنا من منظور أخلاقيّات الجنس البشري وهذا ما قد يؤثّر على الضمير الأخلاقي - فإن ذلك والحالة هذه قد يمسّ شروط النموّ الطبيعي التي لا بد منها لنا حتى نستطيع فهم أنفسنا بوصفنا صانعي حياتنا الشخصيّة وكأعضاء متساوين في الحق بالجماعة الأخلاقيّة. وأنا أراهن على أنه بمجرد أن يعرف [الإنسان] أن جينومه الشخصي قد تمّت برمجته لهو عامل يؤدّي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسدًا، على ما «نحن» عليه، بشكل ما، جسدنا، وأنه من هذا الحدث سيولد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية بشكل فريد بين الأشخاص.

لنتوقف هنا كي نلاحظ إلى أين قادتنا تأمّلاتنا حتى الآن. فمن جهة نحن لا نستطيع في ظل تعدّد رؤى العالم أن نعطي الجنين «ومنذ الانطلاق» حماية كاملة للحياة الأمر الذي يعود لأشخاص يتمتعون بحقوق أساسيّة. ومن جانب آخر لدينا الحدس أنه من غير المسموح به أن نجعل الحياة قبل الشخصيّة كما لو كانت شيئًا يخضع للمضاربة. ولأوضح هذا الحدس اخترت أن أقوم بالتفاتة من خلال إمكانيّة النسالة

الليبرالية، وهي إمكانيّة نظريّة حتى الآن لكنها موضع نقاش مُعمّق جدًا في الولايات المتحدة. تساعدنا هذه الرؤية الاستباقيّة على أن نعطي حدًّا أكثر دقّة للمناقشات التي تولّدت هذه الأيام من الإمكانيتين الحاليّتين.

لا يمكن للتحديدات الذاتيّة المعياريّة في العلاقة بحياة الجنين أن توجّه ضدّ تدخّلات التقنيّة الوراثيّة بوصفها تدخّلات. فالمسألة ليست بالطّبع مسألة تقنيّة ورائيّة، بل هي تتعلّق بكيفيّة ومدى استخدامها. إن عدم الضرر الأخلاقي للتدخّلات في الجهاز الوراثي لأعضاء محتملين في جماعتنا الأخلاقيّة إنّما يقاس بالموقف الذي نتّخذه للقيام بها. وهكذا ففي التدخّل الوراثي لسبب علاجي، فإننا هنا تجاه الجنين على علاقة بالشخص الثاني، الشخص الذي سيكونه ذات يوم(٣٥). يستمدّ هذا الموقف العيادي قوّته المشروعة من الفرضيّة ضد الحدثيّة المبرّرة بإجماع ممكن مع الآخر الذي يمكن أن يقول نعم أو لا. إن شحنة البرهان المعياري ستنزاح حينذاك: فتحت أي عنوان نتوقع وجود موافقة لا نستيطع الآن الحصول عليها ولا حتى أن نطلبها. فإذا كان الأمر متعلّقًا بتدخّل علاجي يتناول الجنين، فإن هذه الموافقة يمكن أن يصار للتأكيد عليها في أحسن الحالات بطريقة ما بعديّة (ويجب ألّا تكون إذا كان الأمر يتعلّق بتحاشي الولادة لسبب وقائي). فللوهلة الأولى إن ما يعنيه هذا الالتماس لممارسة - مثل التشخيص ما قبل الزرع والبحث حول الجنين - تأخذ الولادة الآتية بعين الاعتبار إما لمعاينتها بشكل افتراضي، أو دون معاينتها أبدًا، إن ذلك غير واضح.

يبقى أنه لا يمكن الإشارة إلى إجماع مفترض إلّا إذا تعلّق الأمر بتحاشي أمراض لا ريب في خطورتها القصوى، ونحن نفترض أن ذلك سيرفضه الجميع. هكذا على الجماعة الأخلاقيّة، التي تتخذ في

المجال الدّنيوي من الحياة السياسيّة اليوميّة شكل أمة مكونة ديمقراطيًّا من المواطنين، على هذه الجماعة أن تظهر أنّها قادرة، انطلاقًا ممّا يتكوّن عفويًّا في حياتنا، على تطوير معايير مقنعة بما يكفي محدّدة الصحة أو المرض للوجود الجسدي. إنها وجهة النظر الأخلاقيّة التي تقوم في إطار علاقة غير آليّة مع الشّخص الثاني الذي، كما أريد أن أظهره، يشير إلى ما هو «منطق الشفاء»؛ وذلك يفرض علينا مهمّة إقامة حدّ بين النسالة السلبيّة واستنسال التطوير. وعند هذا الحد لا تستطيع النسالة الليبرالية أن تفي بالغرض ما لم تأخذ بالاعتبار التطوّر من البسيط إلى المركّب البيوتقني لأشكال العمل.

IV - النمو الطبيعي والتصنيع

يتكوّن عالمنا المعيش بمعنى ما بطريقة «أرسطويّة». ففي اليومي، نميّز دون عناء تفكير الطبيعة اللاعضويّة عن الطبيعة العضويّة، النبات عن الحيوان، والطبيعة الحيوانيّة بدورها عن طبيعة الإنسان العاقل والاجتماعي. نجد في الترابط القطعي هذا بعض الشيء المتبقّي بعناد والذي لا يرتبط به أي ادّعاء أنطولوجي وهذا ما يمكن شرحه انطلاقًا من منظورات ترتبط بأشكال تعاطينا مع العالم. بإمكاننا هكذا تحليل هذا التشوّش باتخاذنا مقولات **أرسطو** خطًا أحمر. يميّز أرسطو الموقف النظري عند من يرقب الطبيعة بطريقة لا مصلحيّة عن الموقفين الأخيرين. فهو يميّزه من جهة أولى عن الموقف التقني عند الذي يعمل بهدف قصده الإنتاج فيتدخّل في الطبيعة واضعًا فيها الوسائل ومستعملًا الأدوات؛ وهو يميّزه من جهة أخرى عن الموقف العملي لأشخاص، فيما يعملون تبعًا لقواعد الحرص والأعراف، يلتقون في سياقات متفاعلة عمليًّا – سواء كان ذلك ضمن الموقف الموضوعي عند الانسان الاستراتيجي الذي يستبق قرارات خصمه تبعًا لخياراته الخاصّة، أو في

الموقف الإقراري عند من يعمل بطريقة تواصليّة ويحب، في إطار عالم معيش ومتقاسم بينذاتيًّا، أن يتفاهم مع شخص ثان على شيء ما في العالم. ثمّة مواقف أخرى نجدها في ممارسة الفلّاح الذي يطعم قطيعه ويزرع حقله، وممارسة الطبيب الذي يشخّص الأمراض بهدف شفائها. وفي ممارسة مربّي الماشية الذي يختار ويطوّر لغايات خاصة به، بعض الخصائص التي يمكن نقلها لجمع من الماشية. إن الأمر المشترك بين هذه الممارسات الكلاسيكيّة - من عناية وشفاء وانتقاء - هو الانتباه الذي تحمله إلى الديناميّة الخاصّة اللازمة لطبيعة تنظّم نفسها. ويمكن، باحترام هذه الديناميّة، تحاشي الفشل في التّدخّلات في مجمل هذه الميادين، من زراعة، وعلاج أو انتقاء.

فقد منطق أشكال النشاط هذه، التي كانت عند **أرسطو** متقطّعا بحسب بعض مناطق الكائن، فقد قيمته الأنطولوجيّة المرتبطة بالواقع الذي تظهره كل مرة على جزء من العالم النوعي. هذا وقد لعبت العلوم التجريبيّة الحديثة دورا هامّا في هذا الإطار. إذ مزجت الموقف المموضع عند المراقب المتجرّد بالموقف التقني لمراقب متدخّل باحث عن تأثيرات تجريبيّة. وهي (العلوم التجريبية) بعملها هذا انقذت العالم من التأمّل الخالص وأخضعت الطبيعة، «المحرومة من الروح» تبعًا لفلسفة إسميّة لنمط الآخر من التموضع. لم يكن تحويل العلم نحو تقنيّة تضع طبيعة مموضعة تحت التصرّف دون نتائج أثّرت على سيرورة التحديث الاجتماعي. كانت معظم مجالات الممارسة بفعل انغماسها في العلم مشبعة ومتحوّلة في بنيتها بفعل منطق تطبيق التقنيّات العلميّة.

تكيّف الأشكال الاجتماعية للإنتاج والتداول مع التقدّم في التقنيّات العلميّة قد جعل أمر شكل نشاط واحد مسيطرًا، إنّه تحديدًا الشكل الأداتي. إلى ذلك لقد ظلّت هندسة أشكال النشاط نفسها دون مساس. حافظت الأخلاق والقانون حتى الآن في المجتمعات المركّبة

على وظيفتها في التنظيم المعياري للممارسة. صحيح أن التجهيز التقني لنظام صحّي يتعلّق بالصناعة الدوائيّة والطبّ الترميمي، وتجديد هذا التّجهيز قد أدّى على غرار مكننة اقتصاد ريفي خاضع لمنطق الاستثمار إلى إحداث أزمات. إلّا أن هذه الأزمات قد اشتغلت كمجرّد تذكير أكثر من استبعاد للمنطق المترابط بالنشاط الطبّي أو بالعلاقة الإيكولوجيّة بالطبيعة. وبقدر ما تنزع ملاءمة أشكال النشاط «العيادي» بالمعنى الأكثر اتّساعًا للكلمة إلى الاختفاء بقدر ذلك تنزع قوّتها التبريريّة إلى النموّ. وعلى ضوء الغائيات البيوسياسيّة التي تلخّص في أيّامنا بالغذاء والصحّة وإطالة الحياة، يمكن تبرير الأبحاث لتطوير التقنيّة الوراثيّة. إنّنا ننسى غالبًا، وفي هذا الصدد، أن الثورة التي عرفتها الممارسة، وحتى في مجال الانتقاء ومن خلال التقنيّة الوراثيّة، هي ثورة لا تتحقّق على النمط العيادي في التأقلم مع ديناميّة الطبيعة الخاصّة. إن ما تقوم به ليس إلّا تصعيدًا من البسيط إلى المركّب يلامس تمييزًا أساسيًّا يساعد في فهمنا لأنفسنا بوصفنا كائنات ذوات جوهر نوعي.

وبقدر ما يدخل تطوّر الأنواع، الذي انتظم، حتى الآن صدفة، حقل تدخّل التقنيّة الوراثيّة، وتاليًا النشاط الذي نعتبر نحن مسؤولين عنه، فإن المقولات التي تميّز بين ما هو مصنوع وما هو من الطبيعة - وهي مقولات تظلّ منفصلة في عالم معيش تأخذ في التماثل. إنه تعارض يأخذ بالنسبة إلينا وضوحه من أشكال النشاط الأليفة لدينا: التصنيع التقني للأدوات من جهة، والعلاقة الزراعيّة أو العلاجيّة بالطبيعة العضويّة من جانب آخر. إن الحاجة إلى تدبير الأنظمة التي تحافظ على الحدود والتي بإمكاننا الإخلال بآليات تنظيمها الداخلي، لا نوسم بالاعتبار المعرفي للديناميّة الخاصّة بالسيرورة الحياتيّة وحسب. وبقدر ما يكون النوع موضوع تدخّلنا قريبًا منّا، بقدر ذلك

يكون واضحا أن الحاجة إلى التدبير هي نتيجة بعد عملي، هي نوع من الاحترام. إن لتآلفنا مع الغير، أو هذا الشكل من «الفهم المتناغم» الذي نشعر به تجاه هشاشة الحياة العضويّة والذي يضع حدًّا لعلاقاتنا العمليّة، أساسه الواضح في حساسيّة جسدنا الخاصّ وهو يبرّر لنا أن نميّز ذاتيّة وإن بدائية من عالم الموضوعات التي يمكن التعاطي بها.

يعمل التدخّل البيوتقني، بحلوله مكان العلاج العيادي، على كسر هذا «التطابق» مع الكائنات الحيّة الأخرى. بكل الأحوال، فإن نمط التدخّل البيوتقني يتميّز عن تدخّل المهندس التقني عبر علاقة «مشاركة» أو - «ترميم»(٣٦) مع طبيعة صارت جاهزة: «بحضور مادة لا حياة فيها، فإن الذي يفبرك سيكون الوحيد الفاعل تجاه مادة بناء سالبة: النشاط يلتقي النشاط بحضور الأجسام: أما التقنيّة البيولوجيّة فتسهم في النشاط الذاتي لمادة بناء فاعلة، وفي النظام البيولوجي الذي يعمل بشكل طبيعي والذي يجب أن ندمج فيه محدِّدًا جديدًا [...] يأخذ الفعل التقني شكل التدخّل، لا شكل البناء»(٣٧). يخلص **جوناس** من عرضه للأشياء إلى اللامعكوسية وإلى المعياريّة الذاتيّة الخاصّتين بالتدخّل في تسلسل مركّب منظّم ذاتيًّا مع النتائج التي لا يمكن مراقبتها: «إن الصُّنع» يعني هنا الإشارة إلى دفق الصيرورة التي تحمل المصنوع بالذات»(٣٨).

بقدر ما يقلّ حدوث التدخّل في الجينوم البشري بحيطة وتدبّر، بقدر ذلك يزيد أسلوب العلاقة العياديّة تقرّبًا من أسلوب التدخّل البيوتقني، جاعلًا التمييز الحدسي بين ما ينمو طبيعيًّا وما هو مصنوع أو بين الذاتي والموضوعي يتلاشى، وحتى في العلاقة مع الذّات يجد الشخص وجوده الجسدي. يشخّص **جوناس** نقطة تسرّب هذه التطوّرات بالشكل التالي: «إن الطبيعة الخاضعة للتنقية تحتوي مجدّدًا الإنسان الذي كان معارضًا لها بالتقنيّة (حتى الآن) بوصفه

سيدًا». تنقلب السيطرة بالتدخّلات في علم الوراثة البشريّة على الطبيعة إذًا إلى فعل تسلُّط على الذات ما يُحوِّل تفهمنا لأنفسنا من وجهة نظر أخلاقيّات الجنس البشري، - ويتمكن بالشروط الضروريّة لحياة مستقلّة كما لفهم كوني للأخلاق. وقد عبّر **جوناس** عن هذا القلق عبر السؤال التالي: «ولكن ممّن تأتي السلطة؟ وعلى من أو على ما تمارَس؟ يتعلّق الأمر، على ما يظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذين سيكونون موضوعات لا دفاع عندهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مُسبقًا مخططو اليوم. إن الوجه الآخر لسلطة اليوم، هو العبوديّة اللاحقة للأحياء تجاه الموتى».

إن **جوناس** إذ يجعل السؤال دراميًّا إلى هذا الحد، يجعل التقنيّة الوراثيّة في سياق جدل عقل هادم لنفسه، ويعتبر أن السيطرة على الطبيعة تنقلب إلى تبعيّة النوع بالنسبة إلى الطبيعة(٣٩). إن المجتمع المفرد «للنوع»، هو النقطة المرجعيّة للتعارض بين علم الغائية الطبيعي وفلسفة التاريخ، **جوناس** و**سبيمان** من جانب، و**هوركهايمر** و**أدورنو** من الجانب الآخر. إلّا أن مستوى تجريد هذه المناقشة هو مستوى مرتفع جدًّا. فما يجب فعله هو أن نميّز بوضوح بين صيغ النسالة الليبرالية المسيطرة. حاليًّا، ليس هدف السياسة البيولوجيّة هو التطوير حتى لو كان مقصورًا على إرث النوع الوراثي في مجمله. وحتى الآن، إن الأسباب الأخلاقيّة التي تمنع، في إطار هذا الهدف الجماعي، من استخدام الأفراد أداتيًّا بوصفهم مجرّد نماذج عن النوع، هذه الأسباب ما زالت راسخة في المبادىء التي يفترضها الدستور ومصادر القانون.

في المجتمعات الليبراليّة تترك الأسواقُ، التي تعمل على البحث عن الربح والأفضليّات القائمة على الطلب، القراراتِ النساليّة لخيارات الأهل الفرديّة، وبشكل عام للرغبات الفوضوية لدى الزبائن

والمتنفعين: «في حين أن النِّساليّين المسيطرين على الطريقة القديمة يحاولون إنتاج مواطنين انطلاقًا من عجينة وحيدة متجاوبين مع مخطط المركز السياسي، فإن السمّة المميّزة للنسالة الليبرالية هي حياديّة الدولة. إن الوصول إلى المعلومة التي تتناول المروحة الكاملة للعلاجات الجينيّة ستسمح للأهل الروّاد بالبحث عن قيمهم الخاصة في اختيارهم للتعديلات التي يريدونها لأبنائهم. إن النِّساليّين المتسلّطين يسقطون حريّات الإنجاب العاديّة. أما الليبراليّون، وخلافًا لذلك، فيقترحون توسيع هذه الحريّات نفسها بشكل جذري»[٤٠]. لا يتوافق مثل هذا البرنامج مع مبادئ الليبراليّة السياسيّة إلّا بشرط ألّا تحدّد التدخّلات النساليّة الإيجابيّة على الشخص المعالج وراثيًا لا إمكانيّة حياة مستقلّة ولا شروط علاقة متساوية مع الآخر.

من أجل تبرير عدم الضرر المعياري لهذه التدخّلات، يحاول المدافعون عن النسالة الليبرالية مقارنة التطوّرات الوراثيّة في الشأن الوراثي والتعديلات الاجتماعيّة التي تسم المواقف والترقُّبات. فهم يحاولون البرهنة أنه، من وجهة نظر أخلاقيّة، لا وجود لفارق يستحقّ هذا الاسم بين الاستنسال والتربية: «إذا تركنا لتقدير الأهل طريقة تربية أولادهم، وتسجيلهم في مخيّمات يكونون فيها تحت وصاية مرشدين متخصّصين، وجعلهم يشاركون في برامج تنشئة، وإعطاءهم هرمونات تساعد على النموّ من أجل اكتساب قامة أطول ببضعة سنتيمترات، فبأي شيء سيكون التدخّل النسالي القائم على تقييم بعض سمات ذريّتهم أقل مشروعيّة؟»[٤١]. تلك حجّة يراد منها تبرير امتداد الوصاية التربويّة للأهل، وهي حق أساسي مضمون، إلى الحريّة النساليّة لتحسين الجهاز الوراثي عند أولادهم.

يبقى أن نقول إن ثمّة تحفّظ حول الحريّة النساليّة عند الأهل: إذ يجب ألّا تدخل في صراع مع الحريّة الأخلاقيّة عند الأولاد. يطمئن

المدافعون عن النسالة الليبرالية إلى كون الترتيبات الوراثيّة تتفاعل دون انقطاع مع المحيط بطريقة ممكنة ولا تتسجّل في خصائص الطبع الوراثي بهدف انتقال خطّي. ولهذا السبب بالذات فإن البرمجة الوراثيّة لا تعني إطلاقًا تعديلًا غير مقبول لمشاريع الحياة المستقبليّة للشخص المبرمج: «إن وضع الحريّة النساليّة في علاقة ليبراليّة مع التقييم الذي يقدّمه الأهل بالنسبة إلى التحسينات المتوخّاة في مادة التربية والنظام الغذائي، ليأخذ معناه على ضوء هذه الطريقة الحديثة في فهم الأشياء. إذا كان لعلم الوراثة وللمحيط أهميّة متوازية بالنسبة إلى ما يشكّل السمات الخاصّة بنا حاليًّا، فإن محاولة تعديل واحد منهما هي محاولة أيًّا كان أصلها، تستحق فحصًا دقيقًا، [...] علينا التعاطي مع هذين النمطين من التعديلات بطريقة متشابهة»[٤٢]. فالحجّة لا تستقيم إلّا بتوازٍ لا يخلو من الشّكل يقوم على تبسيط الفوارق بين ما ينمو طبيعيًّا وما هو مفبرك، بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي.

إن المعالجة التي تصيب السجايا الوراثية الانسانية تنهي، كما سبق ورأينا، التمييز بين نشاط عيادي وبين تصنيع تقني بنظر طبيعتنا الداخليّة الشخصيّة. بالنسبة إلى من يعمل على جنين، فإن الطبيعة الذاتيّة، بمعنى ما عند الجنين لا تفهم بأي منظور آخر، إلّا إذا تعلّق الأمر بالطبيعة الخارجيّة المتموضعة. تحيلنا طريقة الفهم هذه إلى فكرة أن الأثر الحاسم الحاصل على تركيب الجينوم البشري لا يتميّز بشكل أساسي عن التأثير الذي يمكن أن يمارس على محيط شخص في طور النموّ: فطبيعة هذا الشخص تنسب إليه بوصفها «المحيط الداخلي». ولكن ألا تدخل النسبة التي يقيمها، بشكل مسبق، ذلك الذي يمارس التدخّل، في صراع مع إدراك الشخص المعني بهذا التدخّل؟

إن الشخص ليس له، أو لا يملك جسدًا، إلّا بمقدار ما يكون هذا الشخص جسدًا حيًّا يكون هو حياته. انطلاقًا من ظاهرة التزامن

هذه بين أن يكون جسدًا حيًّا، أو أن يملك جسدًا، قام **هلموت بلسنر** في عصره بوصف وتحليل «الموقع المنحرف عن المركز» عند الإنسان(٤٣). ليس امتلاك جسد كما يظهر علم نفس النموّ، إلّا نتيجة قدرة تكتسب مع فترة المراهقة، من خلال مراقبة أن يكون - جسدًا - حيًّا بطريقة مموضعة في سيرورة التحوّل. إن نمط التجربة الأولى هو نمط أن - يكون - جسدًا - حيًّا، وانطلاقًا من ذلك تؤكّد ذاتيّة الشخص الإنساني على نفسها كذاتيّة حيّة(٤٤).

أما المراهق الذي كان موضوع معالجة وراثية إذ يكتشف أن جسده الحي هو شيء ما مصنوع، فإن منظوره كمشارك، منظوره «لحياته المعيشة» ستصطدم بالمنظور المموضع، منظور الذي يصنِّع أو الذي «يشتغل كهاوٍ». وبالفعل فإن الأهل، بقرارهم تحويل برنامجه الوراثي، قد ربطوا بهذا القرار مشاريع تتحوّل فيما بعد إلى توقعات تخصّ ابنهم، إذا لم يترك له، بوصفه المتلقي، إمكانيّة أن يأخذ موقفًا يمكنه معه مراجعة الموقف الذي اتّخذه أهله. تأخذ النوايا المبرمجة لدى الأهل الطامحين أو الذين قرّروا التجريب أو الأهل القلقين بكل بساطة الوضعيّة الخاصّة لانتظار أَحَديّ الجانب وغير قابل للنقاش فيه. في الإطار الذي يعيشه الشخص المعني، تتحوّل النوايا وتظهر كمركّب طبيعي في التفاعلات؛ ولذلك فهي تتخلّص من شروط التبادل التي تحدّد التفاهم المتبادل. لقد اتّخذ الأهل قرارهم دون أن يقدّروا الحد الأدنى من القبول، تبعًا لخياراتهم الخاصّة فقط، كما لو كانوا يتعاملون مع شيء. إلّا أن هذا الشيء وبعد تطوّره وتحوّله إلى شخص فإن التدخّل الأناني يأخذ حينذاك معنى العمل التواصلي الذي قد يكون له نتائج وجوديّة على المراهق. إذًا لا يمكن أن يكون ثمّة إجابة عن «التماسات» جرى تحديدها بشكل وراثي. إن الأهل باتّخاذهم دور «المبرمجين» لا يستطيعون إطلاقًا الدخول في البعد البيوغرافي، وهذا

هو الإطار الوحيد الذي سيجدون معه أنفسهم بمواجهة مع ابنهم بوصفهم أصحاب هذه الالتماسات. وبإقامة التوازي بين القدر الطبيعي والقدر المرتبط بالعمليّة الاجتماعيّة فإن علماء النسالة الليبراليين قد جعلوا الأمور غاية في البساطة.

فإنهم يسهّلون بجعلهم المعالجة موازية للنشاط العيادي، إمكانيّة ردم التمايز الأساسي القائم بين النسالة السلبيّة والنسالة الإيجابيّة. وبالطّبع فإن غايات مثل تقوية الدفاعات المناعيّة، أو إطالة الأمل بالحياة هي قرارات إيجابيّة لا يمكن تصنيفها في مجمل الغائيات التي يمكن متابعتها في إطار عيادي. وإذا كان من الصعوبة بمكان التمييز، حالة بحالة، التدخّل العلاجي الهادف إلى تحاشي مرض ما، عن تدخّل استنسالي يريد التعديل، فإن الفكرة الناظمة التي تتحكّم بالتحديدات هي فكرة نموذجيّة[٤٥]. إذا كان التدخّل الطبي محكومًا بهدف عيادي علاجي، سواء تعلّق الأمر بمعالجة مرض أو ضمان حياة بصحّة سليمة على سبيل الاحتياط، فإن المعالج قد يفترض أنه قد حصل على موافقة المريض المعالج احترازيًّا[٤٦]. إن تقدير الحصول على موافقة يحوّل ما كان محكومًا باعتبارات أنانيّة إلى حقل النشاط التواصلي. فالمعالج الذي يعمل على جينات بشريّة، بقدر ما يتخذ دور الطبيب، ليس بحاجة إلى أن يتفحّص الجنين، من موقف التقني المموضع، كشيء عليه صُنْعَتُه، أو إصلاحه في جهة مرجوّة. وبإمكانه، من موقف المشارك بتفاعل ما، أن يفترض مسبقًا أن الشخص سيقبل مستقبلًا الهدف من العلاج الذي لم يكن بالإمكان تفاديه من حيث المبدأ. هنا، لا بد من القول مجدّدًا إن التحديد الأنطولوجي للوضع غير مهم، فما يحسب فقط هو الموقف العيادي عند الشخص الأول تجاه آخر وجهًا لوجه، حتى لو قبلنا من الناحية الافتراضيّة أنه سيقابله في دور الشخص الثاني.

بالنسبة إلى تدخّل ما قبل ولادي من هذا النوع، يمكن للمريض الذي خضع، على سبيل الاحتراز، للعناية، أن يكون له في المستقبل، وبوصفه شخصًا، سلوك آخر يختلف عن سلوك أحدهم، سيعلم أن عدّته الوراثيّة - ودون موافقته الافتراضية، إذا جاز القول، وبفعل ما فضّله شخص ثالث قد خضعت للبرمجة. هذه الحالة هي الوحيدة التي يأخذ فيها التدخّل الوراثي شكل تقنة الطبيعة البشريّة. وخلافًا لما يجري في التدخّل العيادي، فإن المادة الوراثيّة قد تمّ تداولها هنا من منظور شخص ما يعمل بطريقة أداتيّة ومن خلال مساهمته، يخلق حالة مرجوّة في إطار موضوع تبعًا لغائيّات يتابعها لحسابه الخاص. تشكّل التدخّلات التي تطوّر السمات الوراثيّة فعلًا نساليًا إيجابيًا حين تنتهك الحدود التي يضعها «المنطق العلاجي» أي منطق تحاشي الأمراض التي يمكن القول إن ثمّة اتّفاقا عليها.

على النسالة الليبرالية أن تطرح على نفسها سؤالًا، عمّا إذا كان الشخص المبرمج، وفي بعض الشروط سيكون قادرًا على إدراك اختفاء الفارق بين ما يعتقده طبيعيًّا وبين ما هو مصنوع، بين الذاتي وبين الموضوعي، لن يكون قادرًا على استدراج نتائج على قدرته على أن يعيش حياة مستقلّة، وعلى الفهم الأخلاقي الذي سيكوّنه لنفسه. على أي حال لن نستطيع أن نندفع وراء تقييم أخلاقي قبل أن نتبنّى منظور الأشخاص المعنيّين أنفسهم.

٧ - حظر الأداتية، الولادة وقدرة المرء على أن يكون ذاته

قدّم **أندرياس كولمان** بخصوص البرمجة النساليّة وبطريقة متينة صياغة تتعلّق بما يشوّش مشاعرنا الأخلاقيّة: «بالطّبع لقد تشبع الأهل بخرافات مثاليّة عما ستؤول إليه ذرّيتهم ذات يوم. إلّا أن الأمر مع ذلك سيكون مختلفًا، إذا كان على الأولاد مواجهة تمثّلات مفبركة مسبقًا،

يكونون مدينين لها، في نهاية الأمر، بوجودهم»[٤٧]. على أنه قد يكون إساءة ظن بهذا الحدس إذا ربطناه بحتميّة وراثيّة[٤٨]. وبالاستقلاليّة فعلًا عن الضخامة التي تحدِّد بها البرمجةُ الوراثيّة صفاتِ واستعدادات وقدرات الشخص الذي سيولد وبالاستقلاليّة عن الدقّة التي ستحدِّد فعليًّا سلوكَه، فإن الواقع هو أن هذا الشخص سيعي فيما بعد الموقع الخاص به والذي قد يؤثّر على علاقته بذاته مع مراعاة وجوده الجسدي والنفسي. إن التحوّل سيكون في الرأس. إن تغيّر المنظور من حالة تميّز الموقف الخاص بالنشأة والمرتبط بالشخص الأول، إلى منظور المراقب الذي قضى أن يكون جسد هذا الشخص موضع تدخّل، ما يؤدّي إلى تحوّل في الوعي. فحين يعلم المراهق أن ثمّة نموذجًا أسقطه أحدهم فيه، وإن تدخّلًا ما قد حصل من أجل تعديل بعض سمات جهازه الوراثي، فمن المحتمل - ومن خلال الإدراك المموضع الحاصل له - أن تتغلب فكرة كونه مصنَّعًا على فكرة كونه جسدًا حيًّا طبيعيًا. وفي الآن نفسه، إن زوال الفارق بين من ينمو طبيعيًّا وبين من يصار إلى فبركته قد تتوطّد في نمط وجوده الشخصي. إن فقدان الصفات المميّزة قد يوقعنا في هذا الوعي المسبّب للدّوار، والناتج عن تدخّل وراثي سابق لولادتنا، فإن الطبيعة الذاتيّة، التي نعيشها مثلما نعيش شيئًا ليس بتصرّفنا، ستكون نابعة من الاستخدام الأداتي لجزء من الطبيعة الخارجيّة. وإن برمجة صفاتنا الوراثيّة، المسقطة في الماضي من أجل تحديد مستقبلنا، ومنذ اللحظة التي نتمثّلها في الحاضر، ستفرض علينا، إذا صحّ القول، وجوديًّا، أن نُخضع كوننا - جسدًا حيًّا لامتلاكنا جسدًا كما لو كان ذلك حقيقة لاحقة.

لا بد من القول، تجاه مسرحة خيالية لهذا الوضع، بأن ارتيابية ما ستفرض نفسها. فمن يعلم على أي حال ما كانت إذًا معرفة تنظيم الجينوم الخاص بي والذي أسقط مسبقًا من قبل آخر، وسيكون لها أثر

في حياتي؟ يظهر أنه قلما يكون من المناسب أن منظور كون - الجسد - الحيّ يفقد أوليته على امتلاك - الجسد، حتى لو كان هذا الجسد قد أخضع للتلاعب الوراثي. وبالتناوب فقط يمكن لمنظور المشاركة المتساوقة مع الطريقة التي نعيش فيها حالة كون - الجسد - الحي أن يُنقل إلى منظور المراقب الخارجي، وفي هذه الحال إلى المراقب لنفسه. وأن يعرف [المرء] حالة وجود زمني سابقة لكونه - مفبركًا فليس لذلك بالضرورة أثر يؤدي إلى الاغتراب الذاتي. فلماذا يجب ألّا يتعوّد الإنسان ذلك أيضًا مع إطلاقه عبارة «وماذا بعد»؟ يطلقها مع هزة من كتفيه؟. بعد الجِراح النرجسيّة التي فرضها علينا **كوبرنيكوس** و**داروين** إذ هدم أحدهما تصورنا عن المركزيّة الجغرافيّة للعالم والآخر الصورة الأنتروبولوجيّة، فربّما سترافق بطمأنينة أكبر تصورنا للابتعاد الثالث للعالم عن مركزه، - وهو إخضاع الجسد الحي والحياة إلى التقنيّة البيولوجيّة.

على الإنسان المبرمج نساليًا أن يعيش مع الوعي بأن سماته الوراثيّة قد تمّ التلاعب بها بهدف ممارسة تأثير معيّن على طبعه الوراثي. وقبل أن نصمّم على تقييم حالة هذه الواقعة معياريًا، علينا أن نستخلص المعايير التي يمكن لهذا التدخّل الأداتي أن يحدثها. إن للقناعات وللمعايير الأخلاقيّة مكانها، كما رأينا، في أشكال الحياة التي تعيد إنتاج ذاتها عبر النشاط التواصلي عند من يهتمون بها. فالتفريد الذي يتمّ عبر توسيط التواصل اللغوي الكثيف، وكمال الفرد يرتبط خاصّة باعتبارات تتّسم بها علاقة الواحد بالآخر. وبذلك نفهم الصياغتين اللتين أعطاهما **كانط** للمبدأ الأخلاقي.

إن صياغة الأمر القطعي التي تحيل إلى «الغاية» تقول بصراحة باعتبار كل شخص «في كل مناسبة وفي كل وقت غاية بحدّ ذاته» وعدم استخدامه إطلاقًا «وببساطة كما لو كان وسيلة». على الروّاد الأول،

حتى في وضع صراعيّ، أن يتابعوا تفاعلهم من خلال موقف النشاط
التواصلي. وعلى كل واحد، انطلاقًا من منظور المشارك بشخص أول
أن يتواصل مع الآخر كشخص ثانٍ بهدف التفاهم معه بدل أن يعامله
كغرض واستخدامه آداتيًا لغايات شخصيّة. إن الحدّ الملائم أخلاقيًّا
للاستخدام الأداتي إنما يرسمه، بنظر الشخص الثاني، من ينسحب من
جميع مقدمات الشخص الأول طالما تظل، بالضرورة، العلاقة
التواصلية، وبالتالي إمكانية الاستجابة، اتخاذ موقف في القليل النادر
سليمة عاقلة، وبتعبير آخر إن الحدّ إنّما يوضع من خلال أو بواسطة ما
يكون به الشخص هو ذاته حين يعمل وحين يبرّر نفسه تجاه نقّاده. إن
«ذات» هذه «الغاية بذاتها» التي علينا احترامها في الغير إنّما يعبّر عنها
خاصّة من خلال كوننا صانعي حياة نمارسها تبعًا لمتطلّباتنا الشخصيّة.
فمن يفسّر العالم انطلاقًا من منظوره الخاصّ ويعمل تبعًا لحوافزه
الخاصّة، ويوسّع مشروعاته الخاصّة ويتبع مصالحه الخاصّة ونواياه
الخاصّة، يكون متطلّبات أصيلة.

والواقع هو أن الذّوات الفاعلة لا يمكن أن تكتفي بمنع
الاستخدام الأداتي بحجّة أنها تراقب (بالمعنى الذي قصده **هاري
فرنكفورت**) اختيار غاياته بواسطة غايات تخصّها ولكن بنظام أعلى -
غايات تضعها هذه الذوات لأنفسها من خلال تعميمها، أي من خلال
القيم. يفرض الآمر القطعي على كل فرد أن يترك منظور الضمير الأول
المفرد ليمرّ إلى المنظور المقسم بين الذوات الخاص بالضمير الأول
الجمع - منظور الـ«نحن» - والذي من خلاله يمكن للجميع التوصّل معا
إلى توجّهات أخلاقيّة قابلة لتكون كونيّة. إن الصياغة التي تحيل إلى
الإنسان بوصفه غاية في ذاته إنّما تتضمّن أيضًا العبارة التي تتيح
الوصول إلى الصياغة التي تحيل إلى القانون. وبالفعل إن الفكرة القائلة
بأنّه على المعايير الصحيحة أن تتمكّن من أن تجد توافقًا كونيًا إنما ...

مخططها في هذا النص الواضح الذي بموجبه، وحين نتعامل معه كغاية في ذاته أيًّا كان الضمير المستخدم، فإننا علينا أن نحترم الإنسانيّة ككل: «تصرّف بشكل وكأنّك تتعامل مع الإنسانيّة بشخصك كما بشخص آخر، أيٍّ كان دائمًا وبوقت واحد كغاية وليس كمجرد وسيلة». تضطرنا فكرة الإنسانيّة إلى القبول بمنظور «النّحن»، ومن خلاله ندرك أنفسنا كأعضاء في جماعة مشتملة لا تستثني أحدًا.

إن الطريقة التي يكون فيها الاتّفاق المعياري ممكنًا في حالة الصراع، إنّما هي صياغة الآمر القطعي الذي يحيل إلى القانون الذي يعود إليه تقديمه لنا، الأمر الذي يستدعي أن تخضع إرادة الواحد والآخر إلى الحكم الذي يريد كل واحد أن يجعل منها قانونًا كونيًّا. يستنتج من ذلك أن على الذوات التي تفعل بطريقة مستقلّة أن تعمد دائمًا، في حالة انفجار خلاف حول توجّهات قِيَميّة غامضة، إلى التزام النقاش بهدف أن تكتشف أو تطور، بشكل مفترض، القيم التي تستحقّ، بنظر ذات تتطلّب أن تكون منتظمة، إجماعًا مبرّرًا من قبل الجميع. تعبّر كلتا الصياغتين عن الحدس نفسه ولكن من زوايا مختلفة. فمن جهة يتعلّق الأمر بالصفة المرتبطة بالشخص الذي يقول إنّها «غاية في حد ذاتها» والذي يفرض به، بوصفه فردًا، أن يعيش حياة خاصّة ولا إمكانيّة لأحد أن يحل مكانه فيها؛ ومن جهة ثانية يتعلّق الأمر بالاحترام المتساوي اللازم لكل منهم، إذ لكل شخص الحقّ في أن ينتظر دون شرط أي واقعة بسيطة أن يكون شخصًا. بناءً عليه، لا يمكن لكونية القيم الأخلاقيّة، طالما أنها تؤمّن المساواة للجميع أن تظل تجريدًا؛ إذ عليها أن تراعي، أكثر ما تراعي، مواقف حياة الجميع ومشروعاتهم الفرديّة.

هذا ما يقاس به مفهوم الأخلاق الذي يجعل الفردنة والكونيّة متقاطعتين. إن سلطة الشخص الأول الذي يعبّر في تجاربه المعيشة عن

متطلّباته ومبادراته الحقيقيّة بهدف فعل مسؤول وعبر كونه في نهاية الأمر الفاعل لحياة يحياها، إن هذه لا يمكن أن تكون هدف طعون، حتى لو كان ذلك في إطار تشريع الجماعة الأخلاقيّة الذاتي. فالأخلاق لا تضمن للفرد حريّة أن يحيا حياة تكون خاصّة به إلّا إذا كان تطبيق الضوابط الكونيّة لا يحدّ من الفسحة المعطاة من أجل تشكيل مشاريع حياة فرديّة. ففي كونيّة القواعد المشروعة بالذات، ما يجب أن يعبّر عنه هو عبارة عن جماعة تذاوتٍ غير مكرهة ولا تبحث عن التمثّل، جماعة تأخذ بعين الاعتبار تنوّع المصالح المبرّرة ومنظورات التأويل، جماعة يكون فيها أصوات الغيريّة - غرباء - منشقّون - ودون سلطة - لا أصوات مخفوضة ولا مقموعة ولا مهمّشة ولا مستبعدة أيضًا.

هذا ما يجب أن يرضي الانخراط المبرر عقليًا للذوات المستقلّة، التي بإمكانها أن تقول لا: وكل انخراط يُبحَثُ عنه بواسطة النقاش إنّما يستقي قوّة مشروعيّته من النفي المزدوج للاعتراضات المرفوضة بطريقة مبرّرة. إلّا أنّه على الوفاق الإجماعي المقصود في النقاش العملي، حتى لا يكون إجماعًا ملزمًا وإلزاميًا، أن يستجيب لشرط: أن تدخل فيه كل تعقيدات الاعتراضات التي تم تفحصها بكل دقّة والتعدديّة التي لا حدّ لها في مجالات المصالح ومنظورات التأويل. بالنسبة إلى الشخص الذي يطلق حكمًا أخلاقيًا، فإن قدرته على أن يكون هو ذاته لهي أهم من أن يكون كينونة - ذات الآخر. ما يجب أن يعبّر عنه في القدرة على قول لا للمشارك في النقاش، هو الفهم العفوي للأفراد لذاتهم وللعالم، هذا الفهم الذي لا بديل له.

ما يقال عن العمل يقال أيضًا عن النقاش: فإن «النعم»، أو «اللا» تعني أن الشخص بذاته هو الذي يضطلع بنواياه ومبادراته ومتطلّباته. فحين نفهم أنفسنا كأشخاص أخلاقيين، فإننا ننطلق من الحدس الذي يجعل من أحكامنا وأعمالنا فعل شخص لا بديل عنه، يعمل ويحكم

بشخصه بالذات، - وأن لا صوت آخر غير صوتنا يعبّر به من خلالنا. فبالدّرجة الأولى وبالنظر إلى هذه القدرة، قدرة أن يكون [المرء] هو ذاته، يكون من المحتمل أن يكون «القصد الغريب» الذي يتدخّل في سيرتنا الذاتيّة عبر برنامجنا الوراثي عاملَ إزعاج أو إخلال. وحتى يكون الشخص هو ذاته فمن الضرورة بمكان، والى حد ما، أن يكون الشخص «في بيته» في جسده الحي الخاص به. فالجسد الحي هو الوسيط الذي يتجسّد فيه الوجود الشخصي إلى حدّ أنّه ومن خلال سياق أو جريان هذا الوجود، فإن كل إحالة إلى الذات كموضوع خاصّة في الملفوظات بضمير المتكلّم، تصبح ليس فقط عديمة النفع، بل أيضًا لا معنى لها[٤٩]. وبالجسد الحي يرتبط المعنى التوجيهي تبعًا لحساب المركز أو الطرف، بما هو شخصي لنا وبما هو غريب عنّا. إن تجسّد الشخص في الجسد الحي لا يسمح له بالتمييز بين الفاعل والمنفعل وحسب، بين الإنتاج والصيرورة، بين الفعل والكشف؛ بل ذلك يلزم الشخص بتمييز الأفعال، بين تلك التي يعزوها الشخص لذاته وتلك التي يعزوها إلى آخرين. يبقى أن الوجود الجسدي إنّما يتيح هذه التمييزات المنظوريّة من ضمن شرط واحد: وهو أن يتماهى الشخص مع جسده الحي. إذًا وحتى يستطيع الشخص ألّا يكون إلّا واحدًا مع جسده، فعليه ضرورة أن يشعر به كجسد مدرج في النموّ الطبيعي - كامتداد للحياة العضويّة التي تجدّد نفسها، الحياة التي انطلق منها الشخص منذ ولادته.

يعيش [المرء] حريّته الخاصّة كما لو كان على علاقة بشيء ما يكون من الطبيعي انه ليس بتصرّفه. فالشخص وبغضّ النظر عن نهائيته يعرف نفسه أنه الأصل الذي لا مفرّ منه لأفعاله ومتطلّباته. ولكن هل من الضرورة بمكان أن يعيد أصله الخاص إلى نقطة انطلاق لا تكون إطلاقًا بتصرّفه - إلى نقطة انطلاق لا تستبق حرية الشخص شرط أن لا

تكون بتصرف أشخاص آخرين الأمر الذي ينطبق على الله والطبيعة؟ فالولادة في طبيعتها تتناسب بدورها، مع الدور الذي يجدر بنا أن نجعلها تلعبه مفهوميًّا عند نقطة انطلاق لم تكن تحت التصرّف على الإطلاق. إنه مظهر لم تقم الفلسفة بالبحث عنه إلّا نادرًا. تعتبر **حنة أرندت** هنا من النادرين إذ أدخلت مفهوم «نسبة المواليد» في إطار نظريّتها عن الفعل.

تنطلق **أرندت** من الملاحظة التالية: مع ولادة طفل، أيًّا يكن، فإن ما يبتدئ ليس فقط تاريخ حياة أخرى، بل تاريخ حياة جديدة. فهي تربط إذًا هذه البداية المفخمة للحياة الإنسانيّة بفهم الذات عند الذوات الفاعلة، التي تعرف أنها قادرة على خلق «بداية جديدة» من تلقاء نفسها. إن الوعد التوراتي «لقد ولد لنا طفل» ما زال بالنسبة **لإرندت**، يسقط انعكاسًا أخرويًّا على كل ولادة، تحمل في ذاتها الأمل بأن آخر سيأتي ويكسر سلسلة العود الأبدي. والنظرة المتأثّرة عند الذين يعاينون، بفضول، قدوم المولود الجديد إنّما تشي «بهذا الأمل في غير المأمول». على هذا الأمل اللامحدود، بأن شيئًا جديدًا سيحصل، لا يمكن لقوّة الماضي على الحاضر إلّا أن تنكسر. مع مفهوم نسبة المواليد تبني **أرندت** جسرًا بين ما هو بداية الخلق الجديد، والوعي الذي تملكه الذات البالغة لقدرتها على إطلاق بداية سلسة أفعال جديدة: «إن البداية الجديدة التي تحصل في العالم مع كل ولادة جديدة لا يمكنها أن توضع موضع التنفيذ في هذا العالم إلّا لأنّه يعود لهذا القادم الجديد أن يخلق هو بنفسه بداية جديدة؛ أي أنه يفعل. ففي معنى المبادرة - وضع بداية - يكمن عنصر الفعل الحاضر في كل النشاطات الإنسانيّة التي لا تقول شيئًا سوى ما يلي: هذه النشاطات هي نتيجة ممارسة كائنات أتوا إلى العالم بالولادة وهم يجدون أنفسهم في ظل الشروط التي فرضتها نسبة المواليد»[٥٠].

يشعر الناس، عبر ممارسة الفعل، بأنهم أحرار في أن يباشروا شيئًا جديدًا، ذلك أن الولادة إنّما تعبّر عن بداية جديدة[٥١]. كما لو كانت خط تقسيم المياه بين الطبيعة والزراعة. وأنا أتفهّم ما يوصى به هنا بالشكل التالي: مع الولادة ثمّة تميّز سينشأ بين القدر المرتبط بدخول الشخص الحياة الاجتماعيّة وقدر جسمه. إن استعادة هذا الفارق بين الطبيعة والثقافة، بين نقاط انطلاق لا نستطيع التصرف بها ومطاطيّة الممارسات التاريخيّة، هي السبيل الوحيد الذي يتيح لمن يفعل أن يخضع لتقريراته الخاصّة، والتي بدونها لا يمكنه أن يفهم نفسه باعتباره المباشر لأفعاله ولمتطلّباته. وحتى يتمكن الشخص من أن يكون ذاته عليه أن يكون عنده نقطة معياريّة تتجاوز تقاليد وسياقات التفاعل الخاصّة بسيرورة نشأة يمكن للهويّة الشخصيّة أن تنشأ فيها ضمن منظور بيوغرافي.

وبالتأكيد لا يمكن للشخص أن يدرك نفسه فاعلًا لأفعاله ومصدرًا لمتطلّباته الخاصّة إلّا إذا افترض استمراريّة ذات تظل متماهية طوال حياته. إذا لم نضع فرضيّة كهذه، فلا يمكن أن يكون لنا منفذ ينعكس على القدر المرتبط بحياتنا الاجتماعيّة، كما لا يمكننا أن نبادر إلى مراجعة الفهم الذي نكوّنه بأنفسنا عن أنفسنا. إن الوعي الفعلي الذي نكوّنه بوصفنا الفاعلين لأفعالنا ولمتطلّباتنا إنّما يتشابك مع الحدس الذي عندنا بأننا مدعوّون لنكون صانعي سيرة تبَنَّيناها لأنفسنا بطريقة نقديّة. أما الشخص الذي يعتبر نتاجًا حصريًّا لقدر خلقته الظروف الاجتماعيّة فقد يرى «ذاته» تفلت منه، إذا فرضنا أنه سيكون تحت تأثير التجاذبات، والعلاقات ومجالات المواءمة بوضع التربية موضع التنفيذ. يصعب علينا في صيرورة سيرتنا الذاتيّة المتغيّرة أن نكون ذاتنا على الدوام إلّا إذا استطعنا باستمرار تأكيد الفارق بين ما نحن عليه وما يحدث لنا بقياس وجودنا في جسد حي، وهو وجود بحدّ ذاته ليس إلّا

متابعة قدر طبيعي كامن من سيرورة العمليّة الإجتماعيّة. إن السّمة غير الخاضعة للقدر الطبيعي، والتي تنتمي، إذا صحّ القول، إلى ماضٍ سابق على الماضي، لتبدو إذًا أساسيّة في وعي الحريّة ولكن هل هي أيضًا كذلك بالنسبة إلى إرادة أن يكون [المرء] ذاته بالذات بوصفه كذلك؟

مع ذلك لا يمكننا مما تصفه **حنة أرندت** بطريقة إيحائيّة أن نستخلص أن سلاسل الفعل المغفلة التي تعبر جسدًا، كان عرضة لتدخّل وراثي ستؤدّي حتمًا لخفض قاعدة التبعيّة التي يشكّلها هذا الجسد الحي الذي هو [لنا] من أجل أن يكون ذاته. أنقول إن الولادة، منذ لحظة تعشيش نوايا غريبة في برنامج جهازنا الوراثي، لم تعد نقطة الإنطلاق القادرة على إعطائنا، نحن الذات الفاعلة، الوعي بأننا سنكون قادرين في كل لحظة على أن نخلق بذاتنا بداية جديدة؟ ممّا لا شك فيه أن كل من سيكتشف في إرثه ترسّب نيّة خارجيّة لن يقدر إلّا أن يثير ردّ فعل على ذلك. لا يمكن للشخص المبرمج أن يتفهّم نيّة المبرمج الحاضرة في كل أجزاء الجينوم المعدّل كما لو كان ذلك أمرًا طبيعيًا، كما لو كان واقعًا محايثًا يحدّ من حريّة تصرّفه. إن المبرمج إنّما يتدخّل بوصفه محرّكًا أولًا في تفاعل، ودون أن يقدّم نفسه كخصم من داخل فضاء فعل الشخص الخاضع للبرمجة. وفي هذه الحال، إذا حدث شيء مقلق أخلاقيًّا عندما يتدخل شخص بنيّة لا تقبل الطعن، بتزوير تعديل تكويني، بسيرة حياة شخص آخر، فأي أمرٍ هو هذا؟

VI - الحدود الأخلاقيّة للنسالة

لكل مواطن في المجتمعات الليبراليّة حقٌّ متساوٍ ليتابع «بأقصى جهده» مشاريعه في الحياة. إن الخيار الذي تمثّله هذه الحريّة في أن يجعل المواطن من حياته أفضل حياة ممكنة - وهذا قد يفشل - هو

خيار تحدّده أيضًا قدرات واستعدادات وصفات مشروطة وراثيًا. بمراعاة الحريّة الأخلاقيّة في ممارسة حياة خاصّة بنا في ظل ظروف لم يتمّ اختيارها منذ البداية، لا يجد الشخص المبرمج نفسه في موقف يختلف عن الموقف الذي ولد فيه بشكل طبيعي. ومن ثم أن تظهر البرمجة النساليّة لبعض السّمات وبعض الاستعدادات المرغوب فيها شكوكًا أخلاقيّة، عندما تضع الشخص المعني في مواجهة مشروع حياة معيّن، تحدّده، بكل الأحوال، بطريقة خاصة، في حرية اختياره لحياة تخصّه. وبالطبع يمكن للمراهق أن يتبنّى القصد «الغريب» الذي ربطت به عناية الأهل قبل ولادته استعدادًا لبعض الكفاءات، كما لو كان ذلك استجابة لدعوة عائليّة. أن تكون ملاقاة المراهق مع الطموحات التي تهيّأ للأهل أنها الأصح له - كأن يستغل على سبيل المثال المواهب الرياضيّة أو الموسيقيّة - قد حصلت في إطار التفكّر بالعمليّة الاجتماعيّة العائليّة - مع ما في لحمتها من كثافة أو أن تكون هذه الملاقاة قد حصلت عبر المواجهة مع برنامج وراثي، فإن الأمر لن يكون مختلفًا جدًّا إذا ما قام بتحويل هذه التوقعات من جانب الأهل إلى طموحات أو تمنّيات شخصيّة وأن يدرك هذه الموهبة العرضيّة التي تم الاعتراف بها بمثابة حظّ له، أو بمثابة شيء بإمكانه أن يلتزم به كإكراه شخصي.

فإذا ما تم تبنّي النيّة بهذه الطريقة، فلن يكون الوجود الجسدي أو النفسي متأثّرًا بالتغرّب أو ما يشبه ذلك، نعني بذلك قصر الحريّة الأخلاقيّة على أن تعيش حياة «شخصيّة». لكننا بموازاة ذلك، لا نستطيع إطلاقًا تفادي حالات أكثر نشازًا، طالما أنّه من غير المسموح لنا أن نضمن إمكانيّة حصول تناغم بين النوايا الشخصيّة والنوايا الغريبة. إن ما يؤيّد ظهور حالة يسيطر فيها نشاز النوايا لأمر يعود إلى تمايز القدر الطبيعي عن القدر المرتبط بالعمليّة الاجتماعيّة وذلك من

وجهة نظر أخلاقيّة[٥٢]. لا تسلك سيرورات العمليّة الاجتماعيّة إلّا طريق النشاط التواصلي وهي تظهر قدرتها على التشكّل في وسط تتعايش فيه سيرورات التفاهم وقرارات ترتبط عند الأشخاص البالغين بأسباب داخليّة، حتى لو كانت «مساحة الأسباب»، بالنسبة إلى الطفل وفي المرحلة التي هو فيها من تطوّره المعرفي، ما زالت مساحة مغلقة. وبفعل البنية التفاعليّة لسيرورات التشكّل، حيث يكون الولد ما زال في دور الشخص المخاطب (الشخص الثاني)، فإن توقعات الأهل التي تقودهم إلى الرغبة في تشكيل صفة ابنهم، تظلّ من حيث المبدأ قابلة «للاعتراض» باستمرار. وبالفعل، لا قيام «لبعثة»، حتى لو كان ذلك من أجل الأسر النفسي، إلّا باللجوء إلى أسباب، بحيث يحافظ المراهق من حيث المبدأ على إمكانيّة الإجابة وعلى التحرّر منها بأثر رجعي[٥٣]. بإمكان المراهقين أن يوازنوا استرجاعيًّا التبعيّة التي كان الولد الذي كانوه ضحيّته لها، وأن يتحرّروا من خلال إخراج نقدي من تكوين سيرورات العمليّة الاجتماعيّة التي تقود إلى تحديد الحريّة بل إنه بالإمكان أيضًا حلّ التعلّقات العصابيّة وذلك بمساعدة التحليل النفسي ومن خلال إعادة التعامل مع النظرة المتّخذة عن الأشياء.

تلك هي إذًا إمكانية لا وجود لها بالتأكيد في حالة ما تمّ تحديده وراثيًّا من خلال الأهل نسبة إلى تفضيلاتهم الخاصّة. لا يفتح التدخّل الوراثي أيّة مساحة تواصليّة يمكن من خلالها التوجّه للولد الذي أدركنا مشروعه كما لو كنّا نتوجّه للشخص الثاني (المخاطب) وإدراجه ضمن سيرورة تفاهم. يستحيل انطلاقًا من منظور المراهق أن يعود عن طريق «التملّك النقدي» إلى ما كان قد تثبت بطريقة أداتيّة، في الوقت الذي بإمكانه أن يقوم به من أجل سيرورة عمليّة اجتماعيّة تسبّب المرض. مثل هذه العمليّة الأداتيّة لا تسمح للمراهق بأية سيرورة تعلم من خلال إعادة التفحّص، هذا المراهق الذي ينظر بطريقة استرجاعية إلى التدخّل

الحاصل قبل ولادته. إن البرنامج الوراثي عبارة عن حقيقة واقعة خرساء لا تحتمل أي جواب؛ وبالفعل أن من يحتج على نوايا محدّدة وراثيًّا لا يستطيع أن يتعلّق بمواهبه (أو بمعيقاته) بالطريقة التي يقوم بها الشخص الذي ولد بشكل طبيعي، والذي يستطيع بعد تاريخ حياة حصل عليها بالتأمّل وأعطاها تواصلًا حرًّا، أن يعود إلى الفهم الذي كوّنه عن نفسه وأن يجد جوابًا منتجًا لموقفه الأوّلي. آن موقف الشخص المبرمج ليشبه موقف المستنسخ والذي بنظرة مقولبة إلى الشخص وإلى سيرة «التوأم» الزائح، حرم من مستقبل غير مسدود يكون خاصًا به[٥٤].

إن التدخّلات التي تهدف إلى تعديل وراثي لا تتطاول على الحرية الأخلاقيّة إلّا بقدر ما تُخضِع الشخص المعني للنوايا التي حدّدها شخص ثالث، وهي نوايا يرفضها الشخص المعني، لكنها غير قابلة للانعكاس وهي تمنعه من أن يفهم نفسه بصفته الفاعل وحده لحياته الخاصّة. قد يكون التماهي مع ملكات أو كفاءات أسهل منه مع استعدادات وصفات، لكن من ناحية الصدى النفسي على الشخص المعني، فلا أهميّة إلّا للنيّة التي ارتبطت بمشروع البرمجة. والحالة الوحيدة التي نجد فيها أسبابًا مقنعة لأن يكون الشخص المعني متوافقًا مع الغائية النساليّة هي حالة القصور القصوى.

إن النسالة الليبرالية لا تمس فقط القدرة على أن يكون المرء نفسه دون إعاقة. وإن ممارسة من هذا النوع تُوجِد، في الوقت نفسه، علاقة ما بين شخصيّة لا سابقَة لها. إن القرار غير القابل للانعكاس الذي يتّخذه شخص ما بتنظيم جينوم شخص آخر تبعًا لرغباته سيولد نمطًا من العلاقة بين هذين الشخصين ما يطرح الشكّ حول فرضيّة كانت حتى الآن من قبيل تحصيل الحاصل، وهي فرضيّة ضروريّة للفهم الأخلاقي الذي يمكن للأشخاص أن يكوِّنوه عن أنفسهم، الأشخاص الذين يفعلون ويطلقون الأحكام بطريقة مستقلّة. والفهم الكوني للحق

وللأخلاق إنما ينطلق من فكرة عدم وجود أي عائق مبدئي يتعارض مع نظام علاقات مساواتي بين الأشخاص. وبالطّبع فإن مجتمعاتنا قد تميّزت بعنف سواء كان ظاهرًا أو بنيويًا. إنها مجتمعات تعترضها سلطة الزواجر الصامتة الكبرى، وهي مجتمعات شوّه الاضطهاد الطغياني صورها، كما شوهها الحرمان من الحقوق السياسيّة وفساد السلطات الاجتماعيّة والنّهب الاقتصادي. ولا يمكننا التمرّد على ذلك إذا كنّا لا نعرف أن هذا الموقف المخزي يمكن أن يكون مع ذلك مختلفًا. إن الاقتناع بأن الأشخاص جميعًا يتلقّون الوضعيّة المعياريّة نفسها وأن من واجبهم الاعتراف المتبادل والمتوازي للآخر، فذلك ينطلق من مبدأ تبادل العلاقات ما بين الإنسانيّة. فيجب ألّا يتعلّق بالآخر بطريقة لا تقبل الانعكاس. من هنا فإن البرمجة الوراثيّة تولد علاقة لامتوازية على أكثر من صعيد — إنّها أبويّة من نوع متميّز.

خلافًا للتبعيّة الاجتماعيّة التي تؤثر في العلاقة بين الأهل والأولاد، والتي تزول مع بلوغ الأولاد سنّ الرشد وبقدر ما تتابع الأجيال، فإن التبعيّة السُّلاليَّة عند الأولاد تجاه الأهل هي تبعيّة غير قابلة للانعكاس بالطبع. فالأهل يلدون الأولاد. أما الأولاد فلا يلدون الأهل. إلّا أن هذه التبعيّة لا تؤثّر إلّا في الوجود، لا في كينونة الأولاد ككينونة. ولا بأي من المحدّدات النوعيّة لحياتهم المستقبليّة. بالمقارنة بالتبعيّة الاجتماعيّة، لا تعتبر التبعيّة الوراثيّة عند الشخص المبرمج مركّزة إلّا في فعل وحيد ينسب للمبرمج، غير أنه وفي إطار ممارسة نسالتيّة فإن أفعالًا من هذا النوع - سواء كانت إغفالًا أم أفعالًا - إنّما تؤسّس لعلاقة اجتماعيّة تلغي «التبادل المعتاد بين متساوين بالولادة»[٥٥]. إن من هو في أصل البرنامج يستفيد من طرف واحد، دون أن يتوقّع بطريقة مبرّرة أي قبول، من المادة الوراثيّة عند شخص آخر وذلك بنيّة أبويّة أن يعيد إلى الصواب سيرة هذا الشخص الآخر

المرتبط بهذه النيّة. بإمكان الشخص أن يفسّر هذه النيّة، لكنه لا يستطيع تعديلها ولا العمل على منعها. إن النتائج غير قابلة للانعكاس ذلك أن النيّة الأبويّة قد أخذت شكلًا عينيًّا عبر برنامج وراثي يثير التأثّر، لا عبر ممارسة عمليّة اجتماعيّة تقوم على التواصل.

إن عدم قابليّة انعكاس النتائج التي تتأتّى عن التلاعب الوراثي القائم بشكل أحادي إنّما يقود إلى مسؤوليّة إشكاليّة لمن يعتقد أنه قادر على اتّخاذ قرار كهذا. ولكن هل يجب على هذه المسؤوليّة أن تعني أن على الشخص المبرمج أن يرى استقلاليّته الأخلاقيّة وقد صارت محدودة؟ فكل الناس، بمن فيهم الذين ولدوا طبيعيًّا، يتبعون، بطريقة أو أخرى، برنامجهم الوراثي. ثم إن التبعيّة تجاه البرنامج الوراثي الذي حدّد بنيّة أخرى لهي ذات دلالة من أجل الفهم الأخلاقي الذي يكونه الشخص المبرمج عن نفسه، وإن لسبب آخر. إذ إنّه من حيث المبدأ قد يمنع من إمكانيّة مقايضة دوره بدور المبرمج. «فالرسم» إذا جاز لنا استعمال هذه الصيغة، لا يستطيع أن يرسم بدوره من قام برسمه. إن ما يعنينا هنا، في البرمجة، لا يعود إلى كونها تحدّ من قدرة - أن - تكون - هي ذاتها، ومن حريّة الآخر الأخلاقيّة، بل إلى كونها تمنع، عند الاقتضاء، قيام علاقة متوازية بين المبرمج والإنتاج الذي «رسمه» على هذا الشكل. تقيم البرمجة النساليّة تبعيّة بين أشخاص يعرفون أنه، من حيث المبدأ، مستبعد تبادل مواقعهم الاجتماعيّة الخاصة. إن نمط هذه التبعيّة غير القابل للتبادل لأنّها قد استحقّت ثباتها الاجتماعي من قيامها بطريقة حمليّة، إنّما يشكّل عنصرًا غريبًا في علاقات الاعتراف التي تميّز جماعة أخلاقيّة وقانونيّة لأشخاص أحرار ومتساوين.

لم نصادف حتى الآن في التفاعلات الاجتماعيّة إلّا أشخاصًا ولدوا طبيعيًّا، ولم نصادف أشخاصًا مفبركين. في المستقبل

البيوسياسي الذي يقوم علماء النسالة الليبراليّون بوضع لوحته، سيصار إلى استبدال هذا المجموع العلائقي الأفقي بمجموع آخر من علاقات ما بين أجيال، وسيكون من وجهة نظر الفعل والتواصل مجموعًا عموديًّا من خلال التعديل القصدي في جينوم من سيولدون.

إذا سلّمنا بذلك فإننا قد نصل إلى فكرة أن الدولة الدستوريّة الديمقراطيّة ستقدّم الإطار والوسائل محاولة منها لإعادة التوازن إلى التبادل غير الموجود بين الأجيال، وذلك بواسطة المأسسة القانونيّة، لطريقة مناسبة ولاستعادة التوازن المختل بوصفها معايير تنزع إلى الكونيّة. ألا يودي تأسيس مثل هذه المعايير على قاعدة إرادة أخلاقيّة سياسيّة عريضة إلى إعفاء الأهل من المسؤوليّة الإشكاليّة التي قد يثيرها اتّخاذ قرار فردي تبعًا لأفضليّات شخصيّة؟ هل ستكون مشروعيّة إرادة عامّة ديمقراطيّة قادرة على غفران «الخطيئة» الأبويّة، للأهل الذين حدّدوا القدر الوراثي عند أبنائهم تبعًا لخياراتهم الشخصيّة وأن تعيد دستوريًّا للولد المعني بالذات التساوي بالولادة؟ فمنذ اللحظة التي يصبح فيها هذا بوصفه مشاركًا في وضع تقنين شرعي جزءًا مستفيدًا من إجماع عابر للأجيال، قادر على أن يحذف على المستوى الأعلى لإرادة عامّة، لا موازاة لا علاج لها على المستوى الفردي، حينها سيكون ضروريًّا أن لا يحسب بعد ذلك كتابع.

يكفي مع ذلك أن نقوم بالتجربة الصوريّة لنفهم لماذا لا يمكن لمحاولة الإصلاح هذه إلّا أن تفشل. فالإجماع السياسي الحاصل سيكون بالفعل، إما قويًّا جدًّا أو ضعيفًا جدًّا. قوي جدًّا لأن المؤسّسة المجبرة على أهداف جمعيّة تتجاوز مجرّد الظنّ المسبق بالنقص الحاصل وقد جرى عليه التوافق، ستكون تطاولًا لا دستوريًّا على استقلاليّة المواطنين الفرديّة. وضعيف جدًّا، لأن مجرّد السماح باللجوء إلى وسائل نساليّة بحجّة أنّه لا يمكن استبعاد أن يكون تحديد

الحرية الأخلاقيّة نتيجة إشكاليّة، إن ذلك لن يعفي الأهل من التخلّص من المسؤوليّة الأخلاقيّة الإشكاليّة المتأتّية عن قرارهم، في أعلى نقطة شخصيّة، لمصلحة غايات نساليّة. لا يمكن لهذه الممارسات المتأتّية من نسالية تطويرية وفي إطار مجتمع تعدّدي مبني ديمقراطيًّا ويعطي كل مواطن حقًّا متساويًا في أن يحيا حياة مستقلّة، إن «تصبح طبيعيّة» بطريقة شرعيّة، وذلك للسبب البسيط، وهو أن اختيار الاستعدادات المرغوب فيها لا يمكن أن تفصل مسبقًا عمّا يعتبر مساسًا ببعض مشروعات الحياة.

VII - إمارات أداتيّة النوع الذاتيّة

ماذا نستنتج من هذا التحليل لنحكم على النقاش الدائر حاليًّا حول البحث المتعلّق بالخلايا الجذعيّة وتشخيص ما قبل الزرع؟ حاولت أول الأمر أن أشرح في الفقرة II السبب الذي جعل من الأمل بقطع المجادلة عبر حكم أخلاقي واحد وحاسم وَهْمًا. من وجهة نظر فلسفيّة لم نتمكّن من التمسّك إطلاقًا بجعل الحكم حول الكرامة الإنسانيّة يتسع ليشمل الحياة الإنسانيّة «منذ البداية». بموازاة ذلك، إن التمييز القانوني بين كرامة الشخص الإنسانيّة، وهي كرامة مستحقّة بطريقة غير مشروطة، وحماية حياة الجنين التي يمكن مقارنتها بممتلكات قانونيّة أخرى، إن هذا التمييز لا يفتح بأي طريقة من الطرق الباب لنقاش مغلق حول الغايات الأخلاقيّة الصراعيّة. وبالفعل فإننا حين نقدّر الحياة الإنسانيّة ما قبل الشخصيّة، فإننا لا نتوجّه إليها، كما برهنت في الفقرة III، كما نتوجّه إلى «شيء نملكه» من ضمن أشياء أخرى. ينطبق ذلك على العلاقة التي نقيمها مع الحياة الإنسانيّة السابقة على الولادة (أو مع البشر بعد الموت) بالطريقة التي نفهم فيها أنفسنا باعتبارنا كائنات حاملة للنوع. بهذا الفهم للذات من وجهة نظر أخلاقيّة

النوع، ترتبط التمثّلات التي لدينا عن ذاتنا باعتبارنا أشخاصًا أخلاقيّين. تشكّل مفاهيمنا للحياة البشريّة ما قبل الشخصيّة - وطريقتنا في العلاقة بها تشكّل إذا صحّ القول ومن أجل الأخلاق العاقلة لمواضيع حقوق الإنسان، محيطًا مثبتًا من ناحية أخلاقيّة النوع إنه سياق ترصيع يجب عدم كسره إذا كان علينا أن نتحاشى انزلاق الأخلاق نفسها.

هذا الرابط الداخلي بين أخلاق تقول بحماية الحياة والطريقة التي نفهم بها أنفسنا بوصفنا كائنات حيّة مستقلّة ومتساوية، وتقودنا بأسباب أخلاقيّة، هذا الرابط يصبح نافرًا إذا ما انتقل إلى عمق إمكانيّة نسالة ليبرالية. إن العلل الأخلاقيّة التي تتحدّث بطريقة افتراضيّة ضدّ ممارسة كهذه، إنّما تلقي بظلّها على الممارسات التي تهيّىء ببساطة الأرضيّة لنسالة ليبرالية. والسؤال الذي علينا طرحه اليوم يتعلّق بمعرفة ما إذا كانت الأجيال القادمة ستتعوّد ألّا نرى نفسها الفاعلة بشكل كامل للحياة التي تحياها وأن لا تُسأل عن هذا الأمر بوصفها كذلك. فهل سترتضي هذه الأجيال بعلاقة ما بين شخصيّة لم تعد لتتناسب مع المفترضات المساواتيّة في الأخلاق والقانون؟ وألا يعتبر ذلك باعثًا على تغيّر الشكل القواعدي في لعبتنا اللغويّة الأخلاقيّة بمجملها - فهم الذوات القادرين على الكلام وعلى الفعل والذين يحسبون حساب الأسباب الأخلاقيّة؟ إن الحجج التي قدّمتها في الفقرات **IV** إلى **VI** كان الهدف منها تقبّل واقعة أنّ هذه المسائل قد تطرح علينا منذ الآن وبانتظار تطوّرات التقنيّة الوراثيّة اللاحقة. إنه منظور مقلق شأن ممارسة تسمح بتدخّلات وراثيّة تعدّل المميّزات، وتتجاوز حدود العلاقة التواصليّة في مبدئها بين الطبيب والمريض، بين الأهل والأولاد وتلغم عبر التحوّل النسالي الذاتي أشكالنا الحياتية المبنية معياريًّا.

يفسّر هذا القلق انطباعًا يمكن استخلاصه من النقاشات حول

الأخلاق البيولوجيّة، بما في ذلك النقاشات التي دارت في مجلس النّواب [الألماني]. إن الذين أداروا هذا النقاش (مثل نوّاب الحزب الليبرالي - الحزب الديمقراطي الحر) كما لو كان الأمر يتعلّق بتوازن طبيعي جدًّا بين مواضيع قانونيّة متضاربة لم يكونوا في الصورة الصحيحة على ما يبدو. لا لأن اللامشروطيّة الوجوديّة، تجاه توازن المصالح قد فرضت مسبقًا حقًّا واجبًا لها. لكن ثمّة البعض منا هم ممّن يستجيب على ما يبدو لحدس ما، إذ نحن لا نتمنّى أبدًا أن تكون الحياة الإنسانيّة، حتى في مرحلتها الأكثر بدائيّة قد خضعت لعمليّة وزن، لا مع الحريّة (أو التضارب) في البحث ولا مع المصلحة الماثلة في إقامة صناعة وطنيّة، ولا مع رغبة الأهل في الحصول على ولد بصحّة جيّدة، ولا أخيرًا مع منظور أنماط علاج جديدة من أجل الخلل الوراثي القاسي. ماذا يستطيع أن يعبّر عنه هذا الحدس، إذا ما انطلقنا من فكرة أن الحياة الإنسانيّة لا تستحقّ أن تحمى بالطريقة نفسها منذ البداية كما تحمي حياة الأشخاص؟

إن التردّد المتعلّق بتشخيص ما قبل الزرع يمكن أن يكون مبرّرًا بشكل مباشر أكثر من النهي القديم الذي يطال البحث «الاستهلاكي» للأجنّة. إن ما يمنعنا عن تشريع «التشخيص ما قبل الزرع» يعود إلى أمرين: إن ذلك يتعلّق بإنتاج أجنّة في ظل شرط معيّن كما يتعلّق بطبيعة هذا الشرط بالذات. إن خلق موقف يحدث فيه عند الاقتضاء طرح جنين مشوه لهو موقف إشكالي يتماثل مع موقف يتمّ الاختيار فيه تبعًا لمعايير تقرّر من جانب واحد. والانتقاء لا يمكن السّير به إلّا بطريقة أحاديّة، وبناء عليه، من خلال منظور أداتي ذلك أنّه في حالة التدخّلات الوراثيّة فإن التوافق قد يتأكّد لاحقًا على الأقل من خلال اتّخاذ موقف من جانب الشخص الذي كان موضوع العلاج، أما هنا فلا يمكن أن نتوقّع توافقًا، لأن ما نخطّط لخلقه هنا ليس شخصًا بأي

حال من الأحوال. وخلافًا لما يجري في حالة البحث على الجنين فإن موازنة نقاط التأييد والاعتراض من الناحية الأخلاقيّة في ظل حضور استعداد لوجود عيب فادح عند الشخص مستقبلًا، يعتبر موقفًا لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار(٥٦). أمّا الذين يدعون لوضع تشريع يستطيع عند الاقتضاء أن يحدّ من قبول النسق لحالات مرض وراثيّة أحاديّة، فإن بإمكانهم، خلافًا لحفظ الحياة، الاعتبار أنه من الجوهري(٥٧) أن يصار إلى إدراك بل والحجاج أنّه من مصلحة الشخص الذي سيأتي أن يجنب حياة لا تستطيع تحمل طبيعتها القاهرة.

إلّا أنّه وحتى في حالة صورة كهذه، فإن اتّخاذ قرار كبير من أجل آخر وتصوّر نتائج نقطع فيها بوجود حياة تستحق أن تعاش أو حياة لا تستحق أن تعاش، إن ذلك يظل أمرًا مقلقًا. فهل يحق للأهل الذين إرضاءً لرغبتهم في الحصول على ولد، قرروا الانتقاء، التنكر لحالة عياديّة الهدف منها سلامة صحّة الولد؟ أو، هل يتصرّفون تجاه الولد الذي سيولد، حتى لو كان ناتجًا عن وهم لا سبيل للتحقّق منه تصرّفهم إزاء الشخص الثاني (المخاطب) مع طرح فرضيّة أن هذا الشخص بالذات سيقول لا لوجود يحدّده المرض؟ أنا لست متأكّدًا من أي شيء؛ ولكن مهما يكن فإن للمعارضين حججهم الراسخة طالما أن بإمكانهم الإشارة بطرف الإصبع (وكما فعل رئيس الدولة الاتّحاديّة) إلى الآثار الجانبيّة المميّزة والتأقلم الإشكالي الذي لم يمنع من خلق تقييم شديد التقييد لهذه الحالة في الحياة البشريّة التي نطلق عليها إسم الإعاقة.

قد يكون الموقف مختلفًا حين سيسمح تطوّر التقنيّة الوراثيّة ذات يوم بإلحاق تشخيص الخلل الوراثي القاسي بتدخّل علاجي، وهذا ما يجعل أمر الانتقاء أمرًا ثانويًّا. فالعتبة التي تفتح هنا على النسالة السلبية ستكون عتبة يمكن اجتيازها. إذا كان الأمر كذلك فإن الحجج التي سقناها والتي تثار الآن بهدف جعل التشخيص ما قبل الزرع مقبولًا من

الناحية الليبراليّة، تصبح حججًا تتوافق والتعديلات الوراثيّة دون الإضطرار إلى موازنة بين إعاقة غير مرغوب فيها وحماية حياة جنين تمّ «التخلّي عنه». إن النظر إلى تعديل وراثي (من الأفضل على خلايا جسديّة) يكون مقصورًا على غايات ممكنة علاجيًّا دون تشكّك، يمكن مقابلتها بصراع ضدّ الأوبئة العامّة والأمراض المنتشرة. إن درجة عمق الوسائل التي يتمّ التعامل بها من أجل التدخّل لا تبرّر على الإطلاق ترك أي علاج.

إن القرف الذي نحسّه تجاه فكرة أن البحث «الاستهلاكي» للأجنّة يجعل الحياة الإنسانيّة حياة آليّة بأمل الوصول إلى فوائد (أو مكاسب) تقدّم لا نستطيع تشخيصه بطريقة علميّة أكيدة، إن ذلك التصرف يستحق شرحًا أكثر تعقيدًا. إن الموقف البارز هنا إن «جنينًا ما حتى لو كان حبل به في مختبر [هو] طفل المستقبل لأهل المستقبل، ولا شيء غير ذلك. ولن يكون بالإمكان استخدامه لغايات أخرى» (**Margot von Renesse**). وحيث إن هذا الموقف يتأكد بمعزل عن القناعات الأنطولوجيّة المرتبطة بنقطة انطلاق الحياة الشخصيّة، فلا يمكن تبريره، بالفهم الميتافيزيقي للكرامة الإنسانيّة. ومع ذلك فإن الحجّة التي سقتها ضدّ النسالة الليبرالية لا تتحمل المزيد، لا بطريقة مباشرة بكل الأحوال. إن الشعور الذي يمنعنا من استخدام الجنين استخدامًا آليًّا، كشيء لأي غاية أخرى يجد تعبيرًا عنه في لزوم التعامل معه باعتبار ما سيكونه، أي كشخص ثانٍ، الذي إذا ما ولد فسيكون له موقفه الخاص تجاه هذا العلاج. إلّا أن العلاقة التجريبيّة الصرفة، و«الاستهلاكيّة» التي يقيمها مختبر البحث مع الجنين فلا تضع في الأفق وجوب الولادة. فبأي معنى يمكن لذلك أن يخالف الموقف العيادي، إذ إن هذا الموقف يرى مسبقًا كائنًا يفترض من حيث المبدأ أن يحوز الرضى لاحقًا؟

إن الإحالة إلى خير مشترك يكون نتيجة طرق علاجيّة يمكن أن تُطوّر بطريقة أو بأخرى، إنّما تخفي واقعًا وهو أن هذه الطرق تستوجب استخدامًا آليًّا لا ينسجم مع الموقف العيادي. بالطّبع لا يمكننا تبرير البحث «الاستهلاكي» للأجنّة من وجهة نظر عياديّة علاجيّة، لأن ما يميّز وجهة النظر هذه هي بالتحديد العلاقة العلاجيّة بالشخص الثاني. فوجهة النظر العيادية إذا ما فهمت جيّدًا هي التي تحدّد مبدأ الفردنة. لكن لماذا يتوجّب علينا أن نطبّق بطريقة عامّة على البحث في المختبر المعيار الافتراضي لعلاقة الطبيب بالمريض؟ فإذا كان هذا السؤال لا يعيدنا إلى الشّجار الأساسي حول التحديد «الحقيقي» للحياة الجنينيّة، فلا يتبقّى في نهاية الأمر إلّا أن نقيم توازنًا بين مختلف الأمور، مع ترك مخرج مفتوح. أمّا الشرط الوحيد الذي يمنع هذه المسألة المتنازع فيها من السقوط مجدّدًا في السيرورة الطبيعيّة لكل موازنة، هو أن يكون للحياة ما قبل الشخصيّة، كما حاولت أن أشرحها في الفكرة III وزن طبيعة نوعيّة.

هنا وفي هذه المرحلة تنطلق الحجّة التي أعدت بنفس طويل والتي استنادًا إليها يميل تطوّر التقنيّة الوراثيّة التي تلامس مسألة الطبيعة الإنسانيّة، إلى إزالة الفروقات التي لها آساسها الأنتروبولوجي العميق بين مقولات الذاتي والموضوعي، بين النموّ الطبيعي والفبركة. ولهذا السبب بالذات فإن ما سيشكّل الرهان مع الاستخدام الأداتي للحياة ما قبل الشخصيّة لهو الفهم الذي يمكن أن يكون لنا عن أنفسنا في منظور أخلاقيّة النوع البشري، وبهذا نستطيع أن نقرّر ما إذا كان بإمكاننا أن نستمر في فهم أنفسنا بوصفنا كائنات قادرة على الفعل وعلى الحكم الأخلاقي. وعندما تنقصنا أسباب أخلاقيّة زاجرة، فعلينا، لنجد طريقنا، أن نلتزم بإشارات السلوك الأخلاقي اللازم للنوع[٥٨].

لنفترض أن البحث «الاستهلاكي» في الأجنّة قد فرض ممارسة

تجعل حماية الحياة الإنسانيّة ما قبل الشخصيّة في العلاقة «بغايات أخرى» في الصف الثاني، ولو كان ذلك بالنسبة إلى تطوّر المصالح الجماعيّة الأكثر تقديرًا (وسائل علاجيّة جديدة على سبيل المثال). إن إبطال تحسّس نظرتنا للطبيعة الإنسانيّة التي تتساوق مع تعوّدنا على مثل هذه الممارسة سيفتح الطريق دون شكّ نحو نسالة ليبرالية. بإمكاننا أن ندرك منذ الآن أنّه إذا تمّ القيام بهذه الخطوة الآن فإنّنا سنكون غدًا أمام «فعل مكتمل»، وهذا ما يدعو إليه المنافحون عن ذلك كما لو كان الأمر عبارة عن حاجز تمّ اجتيازه. وبالنظر إلى مستقبل الطبيعة الإنسانيّة الممكن، نفهم أن الحاجة لوضع تقنين لذلك هو حاجة ماسّة اليوم. إن الحدود المعياريّة التي لا يمكن اجتيازها في العلاقة بالأجنّة هي نتيجة الرؤية الخاصّة بجماعة أخلاقيّة لأشخاص يرفضون أعراض الأداتيّة الذاتيّة للنوع، وذلك في قلق على الذات يتسع على مستوى النوع بهدف الحفاظ على سلامة شكل حياتهم المبني على التواصل.

إن البحث في الجنين، وتشخيص ما قبل الزرع ليثيران الاضطراب خاصّة من خلال إثارة الخطر الذي يتعلّق بفكرة «التدجين البشري». إن الرابط بين الأجيال، إذا كان الاتّحاد في كل مرة بين متتاليتين صبغيتين لن يظلّ محتملًا، يخسر هذه الطبيعة التي تعود إلى الخلفيّة المبتذلة في الطريقة التي نفهم بها أنفسنا من وجهة نظر أخلاقيّات الجنس البشري. إذا ما تخلّينا عن «تهذيب أخلاق» الطبيعة الإنسانيّة، فذلك قد يخلق حزمة كثيفة من فعل «ما بين أجيالي»، بحيث يكون تأثيره العمودي وباتّجاه واحد قادرًا على التأثير في شبكة التفاعلات بين المعاصرين. فإذا كانت التقاليد الثقافيّة والسيرورات التربويّة قد انتشرت كما أظهر **غادامر** في وسط يكون كل شيء فيه عبارة عن سؤال وجواب، فإن الأمر هذا لا ينطبق على البرامج الوراثيّة التي لا تبوح بكلمة سرّها لمن يتولّدون منها. فإذا جرت العادة باللجوء إلى

التقنيّة البيولوجيّة من أجل ترتيب الطبيعة الإنسانيّة تبعًا لأفضليّاتها، فإنّه من المستحيل أن يخرج الفهم الذي نكوّنه عن ذاتنا، من وجهة نظر أخلاقيّة النوع البشري، سليمًا.

في هذا الإطار فإن الأمرين المستجدّين المتعارضين، مع أنّهما في مرحلتهما الأوليّة، يضعان أمام أعيننا ما يمكن أن يكون عليه تحويل نمط حياتنا، إذا ما أصبحت التدخّلات التي تطوّر الميّزات الوراثيّة مجرّد استخدام. حينها لا يمكن استثناء شيء إلّا بخداع التدخّلات الهادفة إلى تعديل النسالي، سوى النوايا «الغريبة» الموجّهة وراثيًّا بشكل مادّي، حيث تستحوذ على سيرة الشخص المبرمج. من خلال هذه النوايا المتحقّقة عبر منظور أداتي، فلا يستطيع الأشخاص المعنيّون أن يتّخذوا موقفًا من الأشخاص الذين يعبّرون عن أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا جرى الاتصال بهم. ولهذا السبب نشعر بالقلق إزاء السؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا كان الفعل من هذه الطبيعة سيؤثّر في قدرتنا على أن نكون أنفسنا وفي علاقتنا بالآخرين. فهل سيكون بمقدورنا أيضًا أن نفهم أنفسنا بوصفنا الأشخاص الذين يدركون ذاتهم كفاعلين دون شريك لحياتهم الشخصيّة والذين بمصادفتهم لأيّ كان دون استثناء سيعتبرونه شخصًا متساويًا معهم بالولادة؟ هاتان الفرضيّتان اللتان يتمّ تداولهما هما فرضيّتان أساسيّتان تنبعان من أخلاقيّة الجنس البشري وهما تحدّدان لأنفسنا فهمنا الأخلاقي.

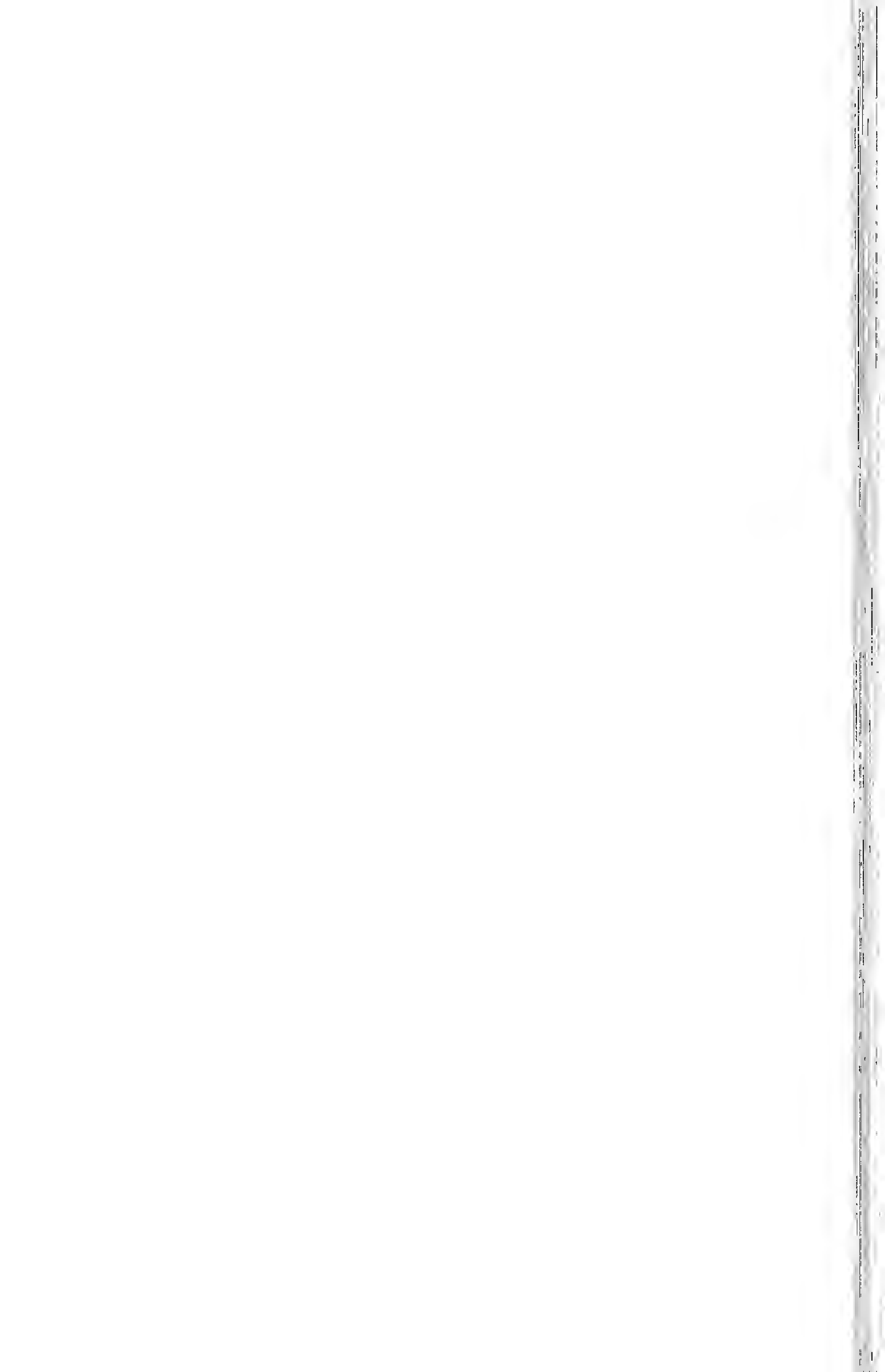
لا يضفي هذا الواقع، إذا صحّ القول، حدّته على الجدال الدائر حاليًا إلا طالما نحن نشعر بشكل عام بمصلحة وجدية في انتمائنا إلى جماعة أخلاقيّة. فليس من باب تحصيل الحاصل أننا نرغب بأن نصبح أعضاء قانونيّين لجماعة تنتظر انتباهًا متساويًا لكل عضو ومسؤوليّة مشتركة بين الجميع. لأن يجب علينا التصرّف أخلاقيًّا، فذلك ما يفهم من معنى الأخلاق بالذّات (خاصّة إذا ما فهمت بمعنى الأخلاقيّة

الديونتولوجيّة). ولكن، لماذا منذ اللحظة التي تقوّض فيها التقنيّة البيولوجيّة هويّتنا بأن نكون من أصل نوعي، يتوجّب علينا أن نكون أخلاقيّين؟ إن تقييم الأخلاق بمجملها هو حكم ليس أخلاقيًّا بحدّ ذاته، بل هو حكم أخلاقيّ بمعنى أخلاقيّة النوع الإنساني.

إذا كنّا لا نعلم الشعور الذي يتولّد من الإحساسات الأخلاقيّة بالإلزام وبالشعور بالذنب، بالعتاب والتسامح؛ وإذا كنّا لا نعرف الإحساس المحرّر الذي يتولّد عن الاحترام الأخلاقي، ولا الإحساس بالفرح الذي يتولّد عن التعاون المتكافل، ولا الإحساس بالإرهاق المتولّد عن الرفض الأخلاقي؛ وإذا كنّا لا نعرف أخيرًا «الإحساس بالمنّة» الذي يسمح بالتطرّق إلى ظروف الصراع أو التناقض مع حدّ أدنى من الكياسة، فإنّنا لن نستطيع إلّا أن ندرك، وهذاما نفكّر به الآن، بأن الكون المسكون بالناس قد بات كونًا لا يحتمل. إن الحياة في الفراغ الأخلاقي، وسط شكل حياة لا تعرف حتى معنى الاستخفاف الأخلاقي، إن حياة كهذه لا تستحق أن تعاش. إن حكمًا من هذا النوع هو بكل بساطة التعبير عن «التحريض» الذي يدفعنا إلى تفضيل وجود تسود فيه الكرامة الإنسانيّة على برودة شكل حياة لا إحساس فيه للمتساوين أخلاقيًّا. هذا التحريض نفسه هو الذي يفسّر الانتقال التاريخي الذي يتكرّر في تطوّر الكائن الحي، إلى المرحلة ما بعد التقليديّة في الوعي الأخلاقي.

حين رأت الصور الدينيّة والماورائيّة المتعلّقة بالعالم قوّتها الكونيّة في الإلزام وقد أضاعت جوهر قدرتها، لم نعد نحن جميعًا، بعد العبور إلى تعدّديّة مقبولة في رؤى العالم، لا وقحين باردين ولا نسبيين يتساوق كل شيء عندنا، ذلك أنّنا تمسّكنا، -- لأننا أردنا أن نتمسّك - بازدواجيّة الأحكام الأخلاقيّة، صحيحة كانت أم خاطئة. لقد كيّفنا ممارسات العالم المعيش مع بدايات أخلاق تتناسب والعقل وحقوق

الإنسان، لأن حقوق الإنسان قد قدّمت قاعدة مشتركة ملائمة لوجود كرامة إنسانيّة تتجاوز الفروق الخاصّة برؤى العالم[٥٩]. ربّما كانت هذه حوافز متشابهة يمكنها أن تشرح - وأن تبرّر - المقاومة العاطفيّة للخوف من تطوّر هويّة النوع البشري.



الفصل الثالث

حاشية ملحقة
«بالنسالة الوراثيّة»
(نهاية ٢٠٠١ - بداية ٢٠٠٢)

لقد كان لي الشرف، على مدى أسبوعين متتاليين، أن أعرض للنقاش الأطروحات المتعلّقة «بمستقبل الطبيعة الإنسانيّة» وذلك في إطار مؤتمر بإشراف كل من **رونالد دوركين** R. Dworkin **وتوماس ناغل** T. Nagel، وكان بعنوان، القانون، الفلسفة والنظريّة الاجتماعيّة[١]. إن الاعتراضات التي أثارتها آرائي في هذا الإطار، وبعد ظهور الطبعة الأولى في ألمانيا[٢]، هي ما حفزني على العودة إلى بعض النقاط. حتى لو رأيت في ذلك حاجة لأشرح ما قصدت لا لأعيد النظر في موقفي، فأنا لا أنقطع عن الانتباه بوعي للسمة الفلسفيّة العميقة التي يرتديها النقاش الدائر حول الأسس الطبيعيّة لفهم الأشخاص لأنفسهم، أعني الأشخاص الذين يتصرّفون بطريقة مسؤولة. وحتى بعد هذا الإصدار فأنا ما زلت أدرك الغموض الذي يستمر. انطباعي هو أن تفكيرنا لم يبلغ بعد عمق الأشياء. خاصّة فيما يتعلّق بالرابط بين استحالة الحصول على بدء عرضي لحياة ما، والحريّة التي على كلٍّ أن يحصل عليها ليعطي شكلًا أخلاقيًّا لحياته، فمن المؤكّد أن التعمّق الكبير في التحليل ما زال ضروريًّا جدًّا.

(1) أريد الانطلاق من تمييز مفيد يتعلّق بجوّ النقاشات التي شاركت فيها وبخلفيتها وعلى جهتي الأطلسي. إن المشاركين بالحوار الفلسفي في ألمانيا، وباستنادهم غالب الأحيان إلى مفهوم للشخص

مشبع من الناحية المعياريّة وإلى تصوّر للطبيعة مثقل بالجانب الميتافيزيقي، يدخلون في نقاش المبادىء، وهو نقاش يهدف إلى إخضاع تطوّرات التقنيّة الوراثيّة المستقبليّة لفحص تشكّكي يطال ما تنطوي عليه هذه التطورات المستقبلية للتكنولوجيا الوراثية من شروط (خاصّة ما يطال زرع الأعضاء والطب الإنتاجي). وبالمقابل. فإن ما يهمّ الزملاء الأميركيين هو البحث بشكل أساسي في الطريقة التي على هذه التطوّرات أن تجد مكانًا لها. مع العلم أنّهم لا يشكّكون بالمبدأ، طالما أن العلاجات الجينيّة قد باتت أمرًا حاصلًا، وسينتهون إلى «التسوّق من المخزن الوراثي الكبير». وبالطّبع فإن هذه التقنيّات ستتدخّل في الرابط ما بين الأجيال وستقلبه رأسًا على عقب. أمّا بالنسبة إلى الزملاء الأميركيين الذين يفكّرون بشكل ذرائعي، فإن الممارسات الجديدة لا تثير إطلاقًا أي مشكلة جديدة؛ إنّها لا تقوم بأكثر من جعل المسائل القديمة المتعلّقة بالعدالة التوزيعيّة، مسائل أكثر حدّة.

هذا التصوّر القليل التفصيل حول هذه المسألة إنّما يقوم على ثقة لا تتزعزع بالعلم وبالتطوّر التقني، كما على منظور ترسّخ في التقليد الليبرالي الموروث عن **لوك**. يضع هذا التقليد في صميم اهتمامه، وخلافًا للتدخّل من جانب الدولة، حماية حريّة الاختيار التي يتمتّع بها بشكل فردي الأشخاص القانونيّون كما تركّز النظر في تحليله للتحدّيات الجديدة للأخطار التي تستوجبها الحريّة في البعد العمودي للعلاقات التي يقيمها الشريك الاجتماعي الخاصّ مع القوة العامّة. فخلف الخطر الأوّلي المتمثّل في اللجوء إلى السلطة العامّة من خلال الاستعمال المفرط للقانون، فإن ما يحال إلى المرتبة الثانية ليس إلّا الخوف من الاستخدام المفرط للعنف الاجتماعي الذي يستطيع المواطنون العاديون، في البعد الأفقي لعلاقاتهم مع المواطنين العاديين

الآخرين، ممارسته الواحد منهم تجاه الآخر. إن حق الليبراليّة الكلاسيكيّة يتجاهل «الأثر الأفقي» للحقوق الأساسيّة.

من هذا المنظور الليبرالي يصبح من الوضوح بمكان، إن صحّ القول، ألا تكون القرارات المتعلّقة بتركيب الإرث الوراثي للأولاد غير خاضعة لأيٍّ من قرارات الدولة، بل يجب أن تترك لتقديرات الأهل. يبدو أنّه من الضروري وجوب اعتبار المساحة الجديدة من القرارات التي فتحتها التقنيّة الوراثيّة كما لو كانت توسيعًا ماديًّا لحريّة الإنجاب ولحقوق الأهل، وبالتّالي من الحقوق الفرديّة الأساسيّة التي باستطاعة أيٍّ كان أن يشهرها ضدّ الدولة. أمّا بالمقابل، إذا اعتبرنا الحقوق الموضوعيّة العامّة بمثابة انعكاس لنظام قانوني موضوعي، فحينها لا بدّ من رصد تغيّر في الرؤية. يمكن للنظام القانوني الموضوعي آنئذٍ أن يطلب من أجهزة الدولة فرض احترام حقوق الحماية كما في حالة حماية حياة الأولاد الذين سيولدون دون أن يستطيعوا بأنفسهم الدفاع عن حقوقهم الذاتيّة. تغيّر المنظور هذا سيجعل المبادىء الوضعيّة التي تطبع النظام القانوني في مجمله في صلب التفكير. فالقانون الموضوعي يجسّد ويفسّر الفكرة الأساسيّة في الاعتراف المتبادل بين أشخاص أحرار متساوين، يتّحدون بملء إرادتهم وينظّمون شرعيًّا ومعًا حياتهم المشتركة بواسطة القانون الوضعي.

إذا ما اتّخذنا جانب المنظور الدستوري لدولة ديمقراطيّة، فإن العلاقة العموديّة بين الدولة والمواطنين لن تكون حينذاك متميّزة بالنسبة إلى شبكة العلاقات الأفقيّة بين مواطنين. أمّا بالنسبة إلى موضوعنا فلا بد من التحدّث عن مسألتين: ما هو تأثير الحق الوالدي باتّخاذ قرار نسالي بصدد الأولاد المبرمجين وراثيًّا؟ وفي حالة الوصول إلى نتائج يمكن أن تكون واضحة، ألا تدخل هذه النتائج تحت تأثير الحماية التي تعود موضوعيًّا إلى الأولاد الذين سيولدون؟.

حتى يدخل حقّ الأهل في تحديد السمات الوراثيّة عند أولادهم في نزاع مع حقوق الغير الأساسيّة، حينها لا بد لجنين المختبر أن يكون أيضًا «آخر» تعود إليه الحقوق الأساسيّة السارية بشكل مطلق. تلك هي مسألة ما زالت موضوع نقاش بين القانونيّين الألمان، ولا يمكن التوصّل فيها إلى أجوبة تأكيديّة طالما أننا نضع أنفسنا في ظلّ نظام دستوري محايد تجاه مختلف رؤى العالم[٣]. ولقد اقترحت التمييز بين عدم المسّ بالكرامة الإنسانيّة كما هو مشرّع في المادّة 1.1 من القانون الأساسي (كما مرّ معنا) واستحالة التصرف الكيفي بالحياة الانسانية لما قبل الولادة. يمكن تفسير هذه الحياة استنادًا إلى قاعدة القانون الأساسي تبعًا لنص المادة 2.2 والمتروكة لاختصاص القانون بمعنى التدرّج في حماية الحياة. وإذا كان التدخّل الوراثي في اللحظة التي يجب تطبيقه فيها لا يخرق أي حقّ في حماية الحياة بلا شرط ولا يخرق التكامل الجسدي، لأن مثل هذا الحقّ لم يكن قد تمّ القبول به فيما يعود للجنين، حينها لا يعود لدليل الأثر الأفقي أي إمكانيّة للتطبيق المباشر.

فيما خصّ الممارسة النسالية لا يمكننا الحديث والحالة هذه إلّا عن «الأثر الأفقي غير المباشر». فالممارسة هذه لا تنال من حقّ الشخص الموجود، بل بإمكانها في بعض المناسبات أن تستخفّ بالشخص الذي سيأتي. أؤكّد ذلك بالنسبة إلى حالة الشخص الذي كان موضوع العلاج ما قبل الولادي، وبعد أن يكون قد عرف النموذج الذي تحكّم بتغيّر سماته الوراثيّة، وإنه سيشعر بصعوبات أن يفهم نفسه كعضو متكافئ بالولادة مع جماعة أفراد أحرار ومتساوين. بالطّبع، تبعًا لرسيمة الأشياء هذه فإن حقّ الأهل الذي ينسحب ماديًا على إمكانية طلب تدخّل نسالي فهو لا يدخل مباشرة في صراع مع «رفاهية» الولد المضمونة بحقوقه الأساسيّة. وبطريقة غير مباشرة، فهو قد يضرّ بوعيه

للإستقلاليّة، وبدون شكّ إلى الفهم الأخلاقي للذات، وهذا ما ينتظر من كل عضو من رابطة حقوقية تقوم على الحريّة والمساواة منذ أن نفترض أن لديه الحظوظ نفسها لإمكانيّة استعمال الحقوق الذاتيّة الموزّعة بشكل متكافئ. إن الضرر الذي قد يحصل لا يمكن إدراجه في خانة الحرمان من الحقوق. بل هو يكمن في ما يلي، وهو أن المراهق المعني لا يكتسب إلّا وعيًا مبكرًا لوضعيّته كمتمتع بحقوق مدنيّة. أمّا الخطر فيلاحقه، في اللحظة التي يعي فيها عرضيّة أصله الطبيعي، بأن يكون محرومًا من شرط عقلي ليصل لوضعيّة، بدونها لا يستطيع الوصول، بوصفه ذاتًا حقوقيّة، إلى التمتّع الفعلي بالتساوي في الحقوق.

إلّا أن ما أقدّمه هنا لا يعدو كونه ملاحظة مختصرة لا أريد من خلالها استباق النقاش القانوني. فالاختلافات في المنظور يمكن شرحها عبر تقاليد قوميّة مختلفة، من وجهة النظر الدستوريّة كما من وجهة النظر القانونيّة، ولكن في حال تواجدها، فهي توجد تبعًا لقاعدة مشتركة، وهي قاعدة أخلاق العقل الفردانيّة. إن مقارنة ثقافتين قانونيّتين ليس لها هنا من ميّزة إلّا أن تقدّم لنا المناسبة الكشفيّة التي تظهر، مقارنة بنموذج قانونيّ، هذا الاختلاف في المستويات. وهذا هو المهمّ بنظري، والذي يظهر في التقييم الأخلاقي للنتائج المترتّبة على النسالة الليبرالية. ولهذا السبب فأنا أسمّي ممارسة ما يترك لتقدير الأهل إمكانيّة التدخّل في جينوم الخلايا الجذعيّة المخصّبة. لا يعني ذلك التعدّي على الحريّات التي تعود قانونيًّا لكل شخص مولود، سواء كان ذلك بالشكل الطبيعي أو بالبرمجة الوراثيّة؛ لكن هذه الممارسة تلامس فرضيّة طبيعيّة مسبقة حتى يتسنّى للشخص المعني أن يصل إلى وعي بالقدرة على التصرّف بطريقة ذاتيّة ومسؤولة. في النصّ المشار إليه قمت بمناقشة نتيجتين ممكنتين:

إن الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم الخاصّة بهم وحدهم دون شراكة.

- وإنّهم لا يستطيعون، مقارنةً بالأجيال التي سبقتهم، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة وأن لا شيء يحدّ من ذلك.

إذا كان المراد وضع هذه الأضرار الممكنة في مكانها المناسب، فالمطلوب نقل النموذج القانوني إلى «مجال الغايات» على مراحل، وبفضل هذا القانون، على كل إنسان، في جمعية ذوات متشاركين أحرار متساوين، وقبل أن ينال بعضهم الحقوق والقدرة على ممارستها، عليه أن يقبل وضعه كعضو في هذه الجمعية. إذا تصرّفنا بهذا الشكل فمن الظاهر أن الممارسة النساليّة، ودون التدخّل مباشرة في دائرة حريّة الفعل عند المراهق الذي تلقّى تعديلًا وراثيًّا، قد تسبِّب ضررًا على وضعيّة الشخص الآتي بوصفه عضوًا في جماعة كونيّة مؤلّفة من كائنات أخلاقيّة. فليس ثمّة بالطبع من شخص يخضع لقوانين عامّة إلا في دوره كمشارك مستقل في التشريع، حتى إن التعيين المغاير لشخص ما، بمعنى أن هذا الشخص قد خضع للتحكّم غير المبرّر من قبل شخص آخر، سيكون مستبعدًا. إلّا أنه علينا ألّا نخلط التعيين المغاير غير المسموح به بالطّبع بين أشخاص يتصرّفون أخلاقيًّا، ولكنه تعيين داخلي إلى حدٍّ ما، والتّعيين المغاير الذي، إذ يسبق الدخول في الجماعة الأخلاقيّة، يحدّد التكوّن الطبيعي والعقلي عند الشخص مستقبلًا، والذي يكون خارجيًّا بالنسبة إلى الشخص. وبالفعل فإن التدخّل في التوزيع ما قبل الولادي للثروات الوراثيّة إنّما ينطوي على إعادة تحديد للمساحة المتروكة للشخص الآتي حتى يستعمل حريّته ليستطيع تشكيل حياته الأخلاقيّة الشخصيّة.

أودّ في ما يلي أن أتطرّق لاعتراضات أربعة (أو لنقل أربعة مركّبات من الاعتراضات). يتوجّه الاعتراض الأول ومباشرة ضدّ الرابط السببي بين الممارسات التي تقع في إطار نسالة التعديل، وبين «التعيين المغاير» حتى غير المباشر عند الشخص الآتي. (2) الاعتراض الثاني يتوجّه ضدّ الاختيار الذي يعتبر نموذجيًّا والذي بحكمه على المستقبل، يحصل من أجل تعديل جزئي في المميّزات، وهو تعديل لا يمسّ هويّة الشخص المعني. (3) أما الثالث فهو يشكّك بمقدّمات الفكرة ما بعد الوراثيّة ويعتمد حل استبدال يستند إلى تعزيز «دمج الأخلاق في سلوكيّة النوع الإنساني» انطلاقًا من فرضيّات خلفيّة تكون بمثابة فرضيّات أنطولوجيّة قويّة. (4)، أخيرًا أُثيرُ السؤال التالي: إن الحجج المساقة ضد الممارسة النساليّة، والتي هي حتى الساعة ليست موضوع نقاش، هل تساعدنا هذه الحجج بشكل عام على استخلاص نتائج تسمح بإضافة عناصر جوهريّة على الجدال الدائر حاليًا حول «تشخيص ما قبل الزرع» وحول الأبحاث «الاستهلاكيّة» للأجنّة.

(2) يعتبر كل من **توماس ناغل** و**توماس ماكارثي** وغيرهما أيضًا أن الافتراض بأن شخصًا ما كان موضوع تدخّل وراثي أثّر في تعديل ميزاته سيشعر داخليًّا كما لو كان محدّدًا من قبل شخص غريب، هو افتراض مغاير للحدس، «تعيين مغاير» يذهب عدا ذلك إلى حدّ نسف قدرته المبدئية على أن يقف على قدم المساواة في إطار العلاقة ما بين الأجيال. هل من الممكن، لشخص ينتمي أخلاقيًّا إلى شبكة علاقاته ما بين الأشخاص أن يجد فرقًا في ما إذا كان رصيده الموروث خاضعًا لعمل الطبيعة والأحداث العارضة المرتبطة بفعل اختيار والديه لأنفسهما كشريكين، أو في ما إذا كان خاضعًا لقرارات «مصمّم» ليس من تأثير للشخص المعني على أفضليّاته؟ بشكل عام على كل من يتمنّى الإسهام بلعبة اللغة الأخلاقيّة أن يرضى ببعض الافتراضات

الذرائعيّة(٤). فالذوات الذين يحكمون ويتصرّفون أخلاقيًّا يعترفون بعضهم لبعض بمسؤوليّة كاملة وشاملة، إنّهم ينسبون بعضهم لبعض وللآخرين القدرة على عيش حياة مستقلّة، ويأمل الواحد منهم للآخر بتكافل وباحترام متساوٍ. وإذا كان النظام للمؤسّسة الأخلاقية يولد نفسه أو يعيد إنتاج نفسه رمزيًّا بهذه الطريقة من خلال المشاركين أنفسهم، فليس ثمّة من مجال بعد ذلك للبتّ بالطريقة التي يمكن للواحد أو للآخر أن يكون معاقًا في وضعيّته الأخلاقيّة بفعل غياب الطبيعيّة في آلته الوراثيّة.

إنه لقليل الاحتمال أن يتقبّل الأهل الذين هم في أصل البرمجة، الموقف المُتَشَيِّء الذي اتخذوه تجاه الجنين في المختبر، وأن يظلّوا على علاقتهم المُشَيِّئة بالشخص المبرمج بالذات، إن ذلك بعيد الاحتمال. استنادًا إلى مثل أطفال الأنابيب، الذين تسنى لهم الوقت كي يكبروا، أبدى د. **بيرنباشر** D. Birnbacher رأيه، بل هو يعتقد وبحقّ، أنّه في مجتمع يتقبّل بشكل عالمي الممارسات النساليّة أو الاستنساخ الإنتاجي، لن نواجه أيّة صعوبة بالاعتراف بالأولاد المعدّلين وراثيًّا أو المستنسخين «بوصفهم شركاء في التعامل أحرارًا ومتساوين». لكن ذلك يختلف بالتأكيد عن الحجّة التي يسعى التعيين المغاير إلى برهنتها؛ فذلك لا يحيلنا إلى تمييز يخضع له الشخص المعني من قبل محيطه، بل إلى خفض قيمة ذاتيّة مستنتجة، وإلى إجحاف يصيب الفهم الأخلاقي للذات.

إن من يقرّر المظهر العام للبرنامج «المصمّم» - والذي يقوم به تبعًا لأفضليّاته الخاصّة (أو لعاداته الاجتماعيّة) لا يسيء أبدًا إلى الحقوق الأخلاقيّة لشخص آخر. فليس عليه ولا بطريقة من الطرق أن يحرمه من الأمور الأساسيّة، ولا أن يحرمه من إمكانيّات الاختيار المشروعة، ولا أن يلزمه أخيرًا ببعض الممارسات التي تخلّى عنها

الآخرون. بل على العكس، فهو يتدخّل في تشكيل هويّة شخص مستقبلي بطريقة أحاديّة الجانب غير قابلة للانعكاس. وإذا صحّ ذلك فهو لا يفرض أي حدٍّ لحريّة الآخر وأن يضع شكل حياته الخاصّة، بل هو يتدخّل بادّعائه حقّ التشارك في حياة غريبة من الداخل إذا صحّ القول في وعي استقلاليّة الآخر. فالشخص المبرمج يجد نفسه هكذا وقد حرم من الوعي بامتلاك شروط بيوغرافيّة أوليّة طبيعيّة(٥)، أي عرضيّة؛ فهو لذلك قد حرم من شرط عقلي يجب أن يكون مكتملًا إذا ما كان عليه أن يتحمّل استرجاعيًّا مسؤوليّة شاملة وكاملة عن حياته.

في اللحظة التي يشعر فيها شخص معدَّل وراثيًّا أنه سجين «مظهره العام المغاير» في المساحة التي تركت له ليستخدم هذه الحريّة الأخلاقيّة التي تتيح لحياته أن تأخذ شكلًا، في هذه اللحظة يعاني الوعي الذي يلزمه بمقاسمة غيره صفة الفاعل لقدره الشخصي. إن انتشار أو انقسام الهويّة الخاصّة الذي أحدثه فعل التغرُّب هذا هو علامة على أن هذا النقاب الأدبي الذي تقوم وظيفته على حماية وعلى حفظ الحدود من أجل ضمان عدم مساسيّة الشخص وعدم قابليّة الفرد للإستبدال وضمان الصّفة غير القابلة للتبديل في الذاتيّة الخاصّة - تلك علامة توحي بأن هذا النقاب قد صار نفيذًا. وفي الوقت نفسه تمّحي إشارة الوقف التي تتيح استقلاليّة المراهقين تجاه ذويهم، كما تمّحي أيضًا العلاقات بين الأجيال. فبدون هذه الاستقلاليّة إذًا لن نجد اعترافًا متبادلًا على قاعدة المساواة التامّة. لقد عارضْنا هذا السيناريو الخاص بمستقبل مسدود، حيث تدخل مشاريع الحياة الشخصيّة في صراع مع النوايا المحدّدة وراثيًّا من قبل الغير، بإعتراضات ثلاث أكثر خصوصيّة.

أ- لماذا يتوجّب على شخص بطريقه لبلوغ سنّ الرشد، وحائزٍ

على آلة وراثيّة معدّلة، ألّا يستطيع مواجهة هذه الاستعدادات كما يفعل مع إرثه الفطري؟ فإذا كان هذا الشخص يفضّل أن يصبح موسيقيًّا أو رياضيًّا من مستوى عالٍ، لماذا لا يهمل على سبيل المثال موهبة رياضية؟ والحق يقال، أن هاتين الحالتين تفرضان أن تكونا متميّزتين تبعًا لخيار الأهل بتجهيز ولدهم بهذه - الموهبة لا بتلك وإذا ما كان ذلك يدخل أو لا في مجال القرارات التي يمكن الإجابة عنها. إن امتداد السلطة على التصرّف بالآلة الوراثيّة لشخص مستقبلي، يعني أن كل شخص، سواء كان مبرمجًا أو لا، يمكنه أن يعتبر بعد الآن أن ترتيب جينومه بمثابة نتيجة لعمل، يمكن أن يكون موضع تأنيب، أو نتيجة قرار بعدم التدخّل، أي بعبارة أخرى، إنّه امتناع. ويستطيع المراهق أن يسأل من قام بتحديد مظهره العام عن السبب، ويسأله أن يبرّر نفسه عن أمر رفضه له، إذا قرّر أن يزوّده بمواهب رياضيّة، القدرة على التجلّي في المجال الرياضي أو موهبة موسيقية قد تكونان مفيدتين له في اختياره أن يكون رياضيًّا من مستوى عالٍ أو أن يكون عازف بيانو. يثير هذا الموقف سؤالًا حول معرفة ما إذا كان باستطاعتنا بشكل عام أن نتحمّل مسؤوليّة توزيع موارد طبيعيّة، وتاليًا أن نحدّد مناخًا يستطيع داخله شخصٌ آخر أن يطوّر فيما بعد أو يتابع مفهومه الخاص للحياة.

ب- بيد أن هذه الحجّة تخسر من قوّة نفاذها إذا ما قرّرنا أن التفريق بين القدر الطبيعي والقدر المرتبط بالعمليّة الاجتماعيّة ليس مميّزًا بقدر ما هو حاسم. وبالحقيقة إن أخذ مثل الممارسة التي تقوم على اختيار شريك تبعًا لبعض السمات ذات الطابع الوراثي (على طريقة تربية وتأصيل الجياد)، لا يمكنه أن يوضح هذا النقص في السلطة المميّزة والأكثر موافقة بالمقابل، هي حالة الطفل الموهوب رياضيًّا أو موسيقيًّا الذي لا يستطيع أن يتطوّر ليكون نجم تنس أو عازفًا ناجحًا،

إلّا إذا اعترف أهله الطموحون، في الوقت والساعة، بموهبته وحثّوه على ذلك. إذ عليهم استدراج هذه الموهبة لتتفتّح عند التدرّب والممارسة في مرحلة يتوجّب التحدّث فيها عن «الترويض»، بدل التحدّث عن قبول مفترض لعرض ما. ولنتخيّل، ونحن إزاء الحالة عينها، أنّه وفي حالة بلوغ سنّ الرشد، فإن هذا الشاب أو الشابّة، كان له مشاريع حياة أخرى، وأنّه قد يلوم أهله لأنّهم عذّبوه بتدريب، بدا له، أنه فرض عليه دون طائل، أو لنتخيّل بالعكس أن هؤلاء الأهل قد تركوا موهبته دون عناية فإنّه سيعتبر أن الأهل قد أهملوه وهو بالتالي سيواجههم لأنّهم لم يقوموا بتشجيعه.

لنذهب في اتّجاه هذه التجربة الافتراضيّة، فباستطاعتنا فعليًّا أن نضع فرضيّة، أنه لا يمكن تمييز الممارسة التربويّة من حيث نتائجها عن ممارسة نساليّة معادلة لها (إذ لا عمل لها سوى اختصار جهود التدريب). إن ما يشكّل قاعدة المقارنة، إنما هو سمة القرارات التي لا تردّ، والتي تجعل سيرة شخص آخر على سكّة محدّدة. خلافًا لما يحصل في مراحل النضج التي تتيح شرح عدم استجابة الأولاد لمحفّزات تربويّة ضروريّة إلّا بعد عمر معيّن وعبر سيرورات تعلّم متصاعدة، وفي الحالات التي تعنينا يمكننا القول إن موضع التساؤل ليس الأمر هو أن نحفز أو نهمل تحفيز - التطوّر المعرفي الذي ينوجد عند كل منّا، بل بالأحرى أن نمارس تأثيرًا نوعيًّا يكون له تحديدًا نتائج على السير الفردي للسيرة القادمة. إن ما يعيد طرح السؤال حول ما إذا كانت هذه الأمثلة حيث برامج التدريب تكون إمّا مثقلة، أو مهملة، هي أمثلة مضادّة خاصّة - بحيث إنّها تعادل، تبعًا للسياق ولإدراك الشخص المعني، أشكال قمع أو غياب التأييد، حكمًا استبداديًّا أو إهمالًا -.

هذه البرامج مع أنّها تتدخّل في العمليّة الاجتماعيّة، لا في

الجهاز العضوي، فهي تقع دون جدل، من خلال عدم قابليّتها للانعكاس وبسبب خصوصيّة نتائجها البيوغرافيّة، في خط البرمجات الوراثيّة المتشابهة. وبما أنّها، بالمقابل، عرضة للاتّهامات وللأسباب عينها، فمن غير الممكن أن نخضع ممارسة ما لهذه الاتّهامات في حين يصار إلى إعفاء الممارسة الأخرى منها. إذا جاز لوم الأهل على بعض المناورات التربويّة، بمعنى أنهم يحكمون مسبقًا على ملكات هي من المحتمل في السياق غير المنظور من حياة أبنائهم المستقبليّة أن تؤدي لنتائج متناقضة، فإن الذي يبتكر البرنامج الوراثي يكون قد عرّض نفسه، فيما خصّ حياة شخص في المستقبل، للإتّهام بإغتصاب مسؤوليّة يجب أن تكون خاصّة بهذا الشخص بالذّات، ولا يكون معرضًا للأذى بمقدار وعيه أن يكون مستقلًا. إن السمة الإشكاليّة في هذه «الترويضات» المبكرة، حتى لو لم نكن قادرين على استدراك تناقض التأثيرات التي قد تقع على سيرة الشخص المعني، هي وقائع غير قابلة للانعكاس، إن هذه السمة لتوضح من زاوية ما الخلفيّة المعياريّة نفسها، والتي تضع بدورها الممارسات الناساليّة المتساوية تحت ضوء مشبوه. إن ما نجده في هذه الخلفيّة، هما: القدرة الأخلاقيّة على أن يكون الشخص وحده مسؤولًا عن حياته، والافتراض - القابل للنقاش - أنّه بالإمكان تحصيل السيرة الشخصيّة بطريقة نقديّة، دون أن نكون متّهمين بالقدريّة التي تفرض تحمّل نتائج قدر صنعته الحياة الاجتماعيّة.

ج- إن حجّة التعيين المغاير، والحق يقال، لا تستقيم إلّا إذا انطلقنا من فكرة أن الموهبة المختارة انطلاقًا من إمكانيّات مختلفة ستحدّ من أفق المشاريع المستقبليّة للحياة. إلّا أن الخطر الذي يقوم على تحديد بعض عروضات الهويّة يتناقص بوضوح - خاصّة إذا ما أطلقنا العنان لمخيّلتنا - تبعًا لنظام الصفات المبرمجة، سواء تعلّق

الأمر بعلامات مميّزة (كلون الشعر، القامة أو الجمال بصفة عامّة)، أو الاستعدادات (كروح المصالحة، العدوانيّة، أو «قوّة الأنا»)، والمهارات (كالطاقة الرياضيّة، القدرة على التحمّل أو المواهب الموسيقيّة) أو أخيرًا «الموارد الأساسيّة» (وبالتالي المهارات العامّة، كالقوّة الجسدية، الذكاء والذاكرة). لا يرى **ديتر بيرنباشر** Dieter Birnbacher وسواه أي سبب مقبول، لطرح فرضيّة تقول بأن شخصًا ما قد يرفض استرجاعيًّا زيادة في موارده أو يستطيع التصرف بشكل أوفر، بخيرات وراثيّة أساسيّة[٦].

هنا ثمّة سؤال يطرح: هل بإمكاننا أن نعرف ماذا كان بمقدور موهبة أيًّا كانت أن توسع بالفعل الخيار المقدّم لشخص آخر لإعطاء شكل لحياته؟ والأهل الذين لا يريدون إلّا الأفضل لأولادهم، فهل هم في المكان الأمثل ليروا مسبقًا المناسبات، وإطار هذه المناسبات، بحيث تكون الذاكرة الفذّة أو العقل الراجح (كما يحسن التحديد) صفة مميزة. فالذاكرة الجيّدة غالبًا ما تكون بركة، ولكن ليس دائمًا، فهيهات ذلك. إن عدم القدرة على النسيان ربّما كان مصيبة. إن معنى ما هو ملائم، أو تكوّن التقاليد، ذلك كلّه يستند إلى إنتقائيّة ذاكرتنا. إن تكامل الكثير من المعطيات يمنع أحيانًا أن يكون لنا علاقة منتجة مع المعطيات الأكثر أهميّة.

ينطبق الأمر أيضًا على العقل المتفوّق. ثمّة شك في ذلك، ففي العديد من المواقف يشكّل هذا مغنمًا جديدًا. لكن ما هي تأثيرات هذه المغانم المكتسبة «منذ البداية» في مجتمع يقيّم المنافسة على تشكّل سمة المتفوق على سبيل المثال؟ كيف سيؤول الفرد المعني أو كيف سيستعمل هذا الفرق - دون شغف بسلطان، أو بالعكس بطموح دون توقّف؟ كيف سيستغلّ علاقاته الاجتماعيّة بوجود هكذا ملكة، تلفت إليه الأنظار تثير حسد المحيطين به؟ في السياقات البيوغرافيّة المختلفة،

تعتبر المنفعة العامّة جدًّا والمتمثّلة بالجسد المستمتع بصحّة جيّدة أمرًا لا يغطّي أبدًا القيمة نفسها. فمن المستحيل إذًا أن يستطيع الأهل أن يعرفوا ما إذا كانت إعاقة بسيطة ستتحوّل في نهاية المطاف إلى حسنة عند ولدهم.

(٣) انطلاقًا من هذا المفهوم، بإمكاننا الإجابة عن الاعتراض المثار بوجه الحالة التي اخترت الإشارة إليها كنموذج عن التحوّل الوراثي في السّمات. وقد واجهني **رونالد دوركين** بتغير مفيد للشروط الأربعة التي أدخلتها ضمنيًّا في تجربتي الافتراضيّة. في حالة التعيين المغاير التي درستها في صلب النص:

- التدخّل الوراثي قد تمّ بواسطة شخص ثالث وليس بواسطة الشخص بالذات (a)؛

- إن الشخص المعني يطّلع استرجاعيًّا على التدخّل الذي تعرض له قبل ولادته (b).

- وهو يفهم نفسه كشخص، عُدِّلت سماته الخاصّة، لكنه ظلّ متماهيًا مع نفسه لأنه قادر على اتّخاذ موقف افتراضي تجاه التدخّل الوراثي (c)؛

- وبالمقابل، فهو يرفض أن يتملّك، بما يعتبر «جزءًا من شخصيّته»، التعديلات الوراثيّة التي كان هو موضوعها (d).

إضافة (a). تظل حجّة التعيين المغاير بالتأكيد حرفًا ميّتًا، إذا افترضنا أن الشخص المعني قادر على إلغاء التدخّل الوراثي الذي مورس عليه قبل ولادته بشكل ما وفي ظل شروط معيّنة، أو أن باستطاعته التقرير في التدخّل الوراثي بالذات بالطريقة التي يتم التقرير فيها في عمليّة علاج جيني على خلايا جسديّة - إن الأمر هنا لن يكون مختلفًا عن عمليّة جراحيّة تجميليّة. تبدو متغيّرة التلاعب، بالنسبة إلينا

متغيّرة ناجحة جدًّا، لأنها توضح المعنى المابعد ميتافيزيقي للحجّة. إن نقد التعيين المغاير لا يتأسّس مطلقًا على حذر ما تجاه تحليل الجينوم البشري وإعادة تأليفه اصطناعيًّا. وهو نقد لا ينطلق فعلًا من الفرضيّة التي تقول بأن تقانة «الطبيعة الداخليّة» تمثّل شيئًا يشبه انتهاك الحدود الطبيعيّة. يستحق النّقد بمعزل عن الفكرة وجود نظام أنطولوجي يمكن «التصدّي له» بطريقة إجراميّة.

إن حجّة التعيين المغاير تستقي كل قوّتها من واقع أن من يحدّد المظهر العام - « المصمّم» إنما يأخذ على عاتقه توجيه حياة وهويّة شخص آخر تبعًا لخياراته الشخصيّة، ودون أن يكون له حق في أن يفترض، وإن بطريقة غير عمليّة، موافقة هذا الشخص. فهو بهذه الطريقة يتعدّى على مساحة محميّة تبعًا لقوانين المهنة، وهي مساحة مركزيّة وأساسيّة بالنسبة إلى الشخص المستقبلي، إذًا لا يستطيع أحد أن ينتزع منه القدرة على إرادة حازمة بأن يتحمل ذات يوم مسؤولية وجوده بيده وأن يعيش حياته تبعًا لمشيئته الصارمة.

إضافة b). صحيح أنّه لن يكون هناك صراع بين مشاريع حياة شخصيّة وبين قرارات حدّدت وراثيًّا من قبل آخرين، إلّا إذا وعى المراهق المظهر العام الذي أعطي له بفعل التدخّل ما قبل الولادي. فهل علينا أن نستنتج أنّه لو ظلّت هذه المعلومة سريّة فلن يكون هناك أي ضرر؟ يوصلنا هذا التشكيك إلى طريق خاطىء حيث علينا ومن خلال سياق يعتمد الأنطولوجيا أن نموقع الخسارة الواقعة على الاستقلاليّة في مساحة مستقلّة عن أي وعي للصراع، سواء تعلّق الأمر «بلا وعي» الشخص المعني، أو بمنطقة من جهازه العضوي عصي على الوعي، على منطقة، لنقل إنّها «نباتيّة». والإيحاء بإمكانيّة وجود تدخّلات يمكن الحفاظ عليها مخبّأة يطرح مسألة أخلاقيّة تتعلّق بمعرفة ما إذا كان لنا الحق ألا نكشف لشخص ما وقائع أساسيّة تتعلّق بسيرته (كهويّة الأهل

على سبيل المثال). فمن غير المقبول على ما يظهر أن نستدرك مسألة هويّة يكون المراهق عرضة لها، من خلال حجب الشروط التي قد تولِّد هذه المسألة المحتملة، ما يضيف هنا إلى مسألة البرمجة بالذات، إضفاء نوع من المخاتلة على واقعة هامّة في حياته.

إضافة c). صحيح أنه بالإمكان تحويل التجربة الافتراضيّة بطريقة تجعل البرمجة الوراثيّة مؤثّرة على هويّة الشخص القادم في مجملها. أصبح حاليًّا على سبيل المثال، انتقاء جنس الولد خيارًا يمكن اللجوء إليه بعد تشخيص ما قبل زرعي[٧]. إذًا، بالإمكان أن نتصوّر الصبي (أو الفتاة)، الذي عرف باختيار جنسه قبل ولادته، يواجه الأهل بالملامة التالية، مع وجوب أخذ ذلك بجديّة أخلاقيّة: «كنت أفضّل أن أكون بنتًا (أو صبيًّا)». لا بمعنى أنّه لا وجود لمثل هذه الإيهامات في الرغبة، علمًا أنّه ليس لذلك أي تبعية أخلاقية، (هذا إذا انطلقنا من التحصيل «الطبيعي» للدور الجنسي). خارج الإشارات الخاصّة جدًّا حيث يفرض تغيير الجنس بالنسبة إلى أشخاص بالغين، فإن الرغبة المحتملة بتغيير الهويّة الجنسيّة غالبًا ما تعتبر «تجريدًا فارغًا»، إذ إن الشخص المعني لا يستطيع أن يعيد إسقاط هويّته في ماضٍ من الحياديّة الجنسيّة. فالشخص هو إمّا رجل وإمّا إمرأة؛ إن له هذا الجنس، أو ذاك - ولا يستطيع أن يتقبّل الجنس المقابل إلّا إذا أصبح بذلك شخصًا آخر. فإذا كانت الهويّة مما لا يمكن الاحتفاظ به، فإن الإحالة إلى هذا الشخص الوحيد، الذي هو ذاته دائمًا، والقادر استرجاعيًّا على الإبقاء على تواصله من أجل رفض التدخّل ما قبل الولادي والتحفّظ عليه، هذه الإحالة بدورها ستختفي.

بالإمكان، انطلاقًا من السيرة الفرديّة للشخص، أن نجد، عند الحاجة، أسبابًا أخلاقيّة وجيهة من أجل ممارسة حياة أخرى، لا من أجل أن يصبح الفرد شخصًا آخرَ - التصميم على التحوّل إلى فرد آخر،

يظلّ، فعلًا خاضعًا لخيال أيّ كان. ولهذا السبب فإن قرارًا كاختيار الجنس، يعتبر قرارًا على درجة كبيرة من العمق، هو خيار يسهم في تحديد الهويّة بطريقة أساسيّة، وهذا خيار لا يتعرّض على ما يبدو لملامات جديّة من جانب الأشخاص المعنيّين به. إذًا - وذلك هو معنى هذا الاعتراض - إذا كان ذلك يصلح لتحديد سمة مؤسِّسة للهويّة، فهذا لا يمكنه إلّا أن يصلح أيضًا لتعديل وراثي للسمات المميّزة، للاستعدادات أو للملكات مهما كانت؛ لا يمكننا بشكل من الأشكال إدانة هذا الاعتراض. إن اعتراض **دوركين** مع ما أسنده من حجج به، ليس اعتراضًا مقبولًا إلّا لأول وهلة.

ثمّة تدخّل يستحق النقد انطلاقًا من منظور غير - مشارك، حتى لو لم يكن بمقدور الشخص المعني ممارسة النقد. في مثلنا أن القرار الذي يسهم في تحديد الهويّة يسحب عدم ضرره المفترض من منع المحاباة الذي يصار حدسيًا إلى إدخاله في الحسبان: طالما أنّه ليس من سبب أخلاقي يمكن الدفاع عنه لتفضيل جنس على آخر، فيجب أن لا يكون ثمّة فرق بالنسبة إلى الشخص المعني في أن يولد بنتًا أو صبيًّا. لكن ذلك لا يعني الاستنتاج أن البرمجة الوراثيّة التي قد تنسحب على الشخص المستقبلي في كليته، والتي قد تكون إنسانًا «جديدًا رأسًا على عقب» ستكون فوق كل شبهة. إلّا أن النقد لا يمكن حينئذٍ ممارسته - كما في حالة التعديل الوراثي للسمات، الذي يستمر بالمقلوب إلى حدّ ما بعدم مس الهوية - انطلاقًا من منظور الشخص المعني.

لذلك يُنصح بتبنّي وجهة نظر مراهق يجد نفسه في الموقف الذي تمّ وصفه عبر الشروط الأربعة المشار إليها أعلاه. في هذه الحالة يظهر التعيين المغاير عبر الاختلاف الذي قد يظهر بين الشخص المعني ومن هو في أصل مظهره العام - «الذي صمّمه». والسبب الأخلاقي الكامن في هذا الإتّهام يظل هو إيّاه حتى لو كان الشخص المصاب في وعيه

لاستقلاليّته غير مدعو للتعبير عن ذلك، لأنه ببساطة لا يمكن أن يحتمل تناقضًا. صحيح أنه علينا بذل كل ما في الاستطاعة من أجل حماية الآخر من الألم. علينا مد يد المساعدة، ولا شيء يمنع من أن نعمل كل شيء من أجل تعديل ظروف حياته. لكن من غير المسموح لنا - مع الأخذ بعين الإعتبار الطريقة التي نتمثّل بها حياتهم المستقبليّة أن نحدّ لأشخاص آخرين المناخ الذي يستطيعون فيه لاحقًا إعطاء شكل أخلاقي لحياتهم. إن عقلنا المتناهي لا يملك (حتى لو أخذنا الأمور على أفضل حالاتها) معرفة احتياطيّة تكون ضروريّة في تقدير النتائج التي يحتمل أن تؤمّنها التدخّلات الوراثيّة في حياة مستقبليّة لشخص آخر.

هل بإمكاننا أن نعرف ما هو جيّد بالقوّة لشخص آخر؟ الأمر ممكن إذا تعلّق بحالة معزولة. ولكن حتى في هذا الاحتمال تظلّ معرفتنا قابلة للخطأ ولا يمكن إطلاقًا نقلها إلّا بشكل نصائح عياديّة أعدّت لمن نعلم مسبقا بوصفه كائنًا متفرّدًا من الناحية البيوغرافيّة. إن القرارات النهائيّة التي تؤخذ بهدف تحديد المظهر الوراثي العام لطفل سيولد هي دائما قرارات ذات طموح كليّ العلم. وعلى المستفيد أن يحتفظ بإمكانيّة أن يقول لا. وبالفعل، فإنّه ليست لنا الوسائل، فيما يتجاوز حدوسنا الأخلاقيّة، للوصول إلى معرفة القيم بشكل موضوعي، والمنظور الذي ينسجم مع كل معرفة سلوكيّة هو منظور يرتبط بشخص المتكلّم؛ من هنا فإن تشكّل العقل الإنساني المتناهي لا يستطيع حسم ما يقرّر حول الموهبة الوراثيّة التي قد تكون «الأفضل» بالنسبة إلى أولادهم.

إضافة d). بوصفنا مواطنين في دولة ديمقراطيّة تجد نفسها أمام ضرورة البتّ بالطريق القانوني في ممارسة كهذه، فنحن لا نستطيع مع ذلك كليًّا أن نعفي أنفسنا من تبعية ملحة هي التصوّر المسبق للقبول أو

للرفض الممكنين عند الشخص المعني. وقد نستطيع ذلك إذا تأمّلنا أن نسمح، في حالة الأمراض الوراثيّة الثقيلة، بتدخّلات وراثيّة (أو انتقاءات) ولمصلحة المعاقين بالذات. إن الاعتراضات العمليّة التي تثير انتباهنا حول الحدود المتقلّبة بين النسالة السلبيّة والنسالة الإيجابيّة إنّما تستند دون شكّ إلى الأمثلة التي يمكن قبولها. كذلك يمكن قبول التشخيص الذي يرى أن حدّ التسامح لما يعتبر «طبيعيًا» بفعل التعوّد التراكمي، قد يصار إلى طرحه بعيدًا لحساب معايير صحّة أكثر إلحاحًا، ولمصلحة تدخّلات وراثيّة مسموحة.

مع ذلك فإنّنا نجد فكرة منظّمة تقدّم معيارًا، صحيح أنّه بحاجة إلى التأويل إلّا أنّه من حيث المبدأ غير عرضة للهجوم: يجب إخضاع كل التدخّلات العلاجيّة، بما في ذلك التدخّلات في ما قبل الولادة، إلى اتّفاق متوقّع، أقلّه بطريقة مضادّة للحدث، من قبل الأشخاص أنفسهم الذين من المحتمل أنهم سيكونون معنيّين.

يقدّر للنقاش العام الذي يثيره المواطنون حول إمكانيّة قبول الوسائل المتأتّية عن نسالة سلبية، أن يندلع من جديد، كل مرة يجري الحديث عن إمكانيّة زيادة مرض وراثي جديد على اللائحة التي على المشرّع أن يخصّصها بشكل دقيق. وبالفعل، فإن السماح بنوع جديد من التدخّل الوراثي قبل الولادة يمكن أن يكون شيئًا ثقيلًا جدًّا يتحمّله الأهل الذين، لأسباب مبدئيّة، لا يرغبون في استخدام هذا السماح. فالذي يرفض ممارسة نساليّة مسموح بها، أو هي صارت عاديّة ويفضّل القبول بإعاقة كان يمكن تحاشيها سيتعرّض للتأنيب لعدم المساعدة، ومن المحتمل أيضًا لحقد ابنه. بقدر ما نستطيع ترقّب نتائج من هذا النوع، فإن الحاجة إلى التبرير التي يتعرّض لها المشرّع في كل خطوة يخطوها بهذا الاتّجاه، هي، لحسن الحظّ، حاجة على مستوى عالٍ من الأهميّة. إن تشكّل الرأي والإرادة السياسيّين سيتخذ في دائرة أخرى

غير الدائرة التي جرى فيها النقاش حول الإجهاض، لكنها لن تكون دائرة أقلّ عمقًا واستقطابًا.

(4) إن أخطار التعيين المغاير النسالي لا يمكن تحاشيها إذا كان التدخّل الوراثي الذي يعدّل في السمات قد تمّ تبنّيه من جانب واحد، بمعنى آخر إذا لم يكن قد حصل انطلاقًا من موقف عيادي الأمر الذي يتطلّب أن يعامل المرضى كأنّهم أشخاص مخاطبون بإمكانهم تقييم الاتفاق. مثل هذا لا يمكن تبرير الموقف إلّا في حالة تشخيص أكيد بوجود مرضٍ لا يمكن تفاديه. إنّنا لا نستطيع إلّا في نفي الضرر الأكبر أن نأمل بإجماع عريض بين التوجّهات الأخلاقيّة المتناقضة. لقد وصفت حالة المراهق الذي يعرف استرجاعيًّا بما تعرّض له من برمجة ما قبل ولادته ولا يستطيع أن يتماهى مع النوايا التي حدّدها أهله له وراثيًّا، هذه الحالة هي ما أسميتها بالإشكاليّة. في الواقع، يكمن الخطر بالنسبة إلى شخص كهذا، في كونه، من جهة، لن يتفهّم أنه صانع لحياته الشخصية دون شريك ومن جهة أخرى في كونه من الأجيال التي سبقته والتي يعتبر هو تاليها خاضعًا، على الصعيد الوراثي، لجملة من القرارات تزداد تراكمًا يجد نفسه تجاهها عاجزًا عجزًا مطلقًا.

والحق يقال، إن فعل التعيين المغاير الذي يبدو هنا والذي يختصر الطريق، إذا جاز القول، لمجمل القدر المرتبط بالحياة الاجتماعيّة، هل هو من طبيعة غير مباشرة. إذ هو يقصي الشخص الذي هو موضوع الخسارة بِجَعْلِه لا يستطيع أن يأخذ نصيبًا لا محدودًا من لعبة اللغة في المؤسسة الأخلاقية دون أن يتدخّل مع ذلك في هذه المؤسسة بالذات. إنّنا لا نستطيع أن نشارك في لعبة اللغة لأخلاق كونيّة تخصّ العقل إلّا بقدر ما نفترض مسبقًا، وبطريق الرفع إلى مستوى المثال، أن كلًّا منّا يتحمّل وحده مسؤوليّة الشكل الأخلاقي الذي

أعطاه لحياته الخاصّة وباستطاعته أن يأمل عبر التبادل الأخلاقي مساواة في الوضعيّة بمعنى التبادل العكسي اللامحدود مبدئيًّا بين الحقوق والواجبات. فإذا كان التعيين النسالي المغاير قد عدّل قواعد لعبة اللغة بالذات، فمن المستحيل أن ننقده انطلاقًا من هذه القواعد عينها(٨)، علمًا أن النسالة الليبرالية تضعنا أمام التحدّي بإطلاق حكم على الأخلاق في مجملها.

وفي الوقت نفسه، فإن شكل الكونيّة المساواتيّة الحديث ليس أمرًا من باب تحصيل الحاصل. إنّه حقًّا يقدّم في المجتمعات، التي تسود فيها تعدّديّة رؤى العالم، الأساس العقلاني الوحيد لنظام معياري للصراعات العمليّة. ولكن لماذا لا ننقذ المجتمعات المركّبة من أسسها المعياريّة ونكيّفها مع آليات الضبط النسقي بل - وفي المستقبل - للتنظيم الوراثي البيولوجي؟ إن الحجج التي تستعار من لعبة اللغة الأخلاقيّة لا يمكن أن تساق ضدّ الاستخدام الأداتي الذاتي النسالي للجنس البشري الذي يعدّل في قواعد اللعبة الأخلاقيّة. لكن وحدها البراهين المرتبطة بأخلاقيّة الجنس البشري وبالتأمّل الأخلاقي الذاتي وتحتوي على الفرضيّات الطبيعيّة التي تسمح بفهم أخلاقي يكتسبه الأشخاص الذين يتصرّفون بطريقة مسؤولة، وحدها هذه البراهين هي ما يمكن وضعه على مستوى البرهنة المناسب. وبعد ذلك، إن مثل هذه الأحكام القيميّة الصادرة عن أخلاقيّة النوع لا تنطوي على القوة التي يفترض أنها جبريّة، إنها قوّة الحجج الأخلاقيّة الصارمة.

بات لدينا، ومنذ البداية، وبخصوص هويّة الإنسان ككائن نوعي، العديد من المفاهيم المتضاربة. وتمثّلات الانسان الطبيعية، سواء عبّر عنها بلغة الفيزياء أو علم الأعصاب أو بيولوجيا التطوّر، هي تمثّلات تتضارب منذ مدّة مع الصور الكلاسيكيّة عن الإنسان التي جرى التعبير عنها بواسطة الدين أو الميتافيزيقا. إن المواجهة حول مبادىء قد

سبق وحصلت حول نظرة مستقبليّة طبيعيّة تراهن على التوسع التلقائي التكنولوجي، وحول تصوّرات أنتروبولوجية تحترم على قاعدة «الطبيعيّة الضعيفة» أفكار الداروينيّة الجديدة (وبشكل عام الحالة الحاليّة في البحث العلمي)، دون أن يعني ذلك الالتصاق بعلمويّة تختصر الفهم الذي يكونه عن أنفسهم الأشخاص القادرون على الكلام وعلى الفعل والذين يقدّرون البراهين، أو دون تجاوز فهمهم لذواتهم عبر أيّة بنائيّة[٩]. بالرغم من أن موقع التأمّلات التي تعبّر عن أخلاقيّة الجنس البشري هو على مستوى عالٍ من التعميم، فهي تتقاسم مع التأمّلات الأخلاقيّة - الوجوديّة عند الأفراد كما مع التأمّلات الأخلاقيّة السياسيّة عند الأمم، الاحالة إلى سياق حياة خاص، يمكن في كل الحالات تحصيله عبر التأويل. هنا أيضًا يظلّ البحث المعرفي، أي كيفية البحث مع الأخذ بالحسبان معارفنا الأنتروبولوجيّة، عن فهم أنفسنا كنماذج من النوع الإنساني نتيجة للتأمّل القيمي - إذ علينا التفكّر بالطريقة التي نريد أن نفهم بها أنفسنا.

لا تتمكن المنظورات بصيغة ضمير المتكلّم بالجمع، والتي هي مفاهيم أخلاقيّة النوع البشري، لا يمكنها أن تصل إلى الوحدة التي تشابه الوحدة التي تصل إليها «نحن» الأخلاقيّة والتي تتحصّل من خلال مجمل أعضاء المؤسّسة الأخلاقيّة على أن يكونوا ملزمين بموازن مصالح تبعًا لحسبان متبادل بالمنظورات التي يتبناها كلٌّ منهم. وفي الوقت الذي لا نريد العودة فيه إلى يقينيّات الميتافيزيقا الخادعة، فلا يمكننا عقليًّا أن نأمل، في جوّ نقاش مختلف أخلاقيّات الجنس البشري، بشيء سوى بخلاف مقيم. يخيّل إلي أنّه في النقاش الدائر حول الطريقة الأفضل التي تتيح للجنس البشري أن يفهم نفسه بعبارات أخلاقيّة فلا بدّ من إعطاء وزن خاص للحجّة التالية: كل المفاهيم التي تطوّر أخلاقيّة النوع الإنساني لا تتناغم بالطريقة عينها مع الفهم الذي

نكوّنه عن أنفسنا باعتبارنا أشخاصًا مسؤولين أدبيًا. إنّها رؤية تظلّ في أيّامنا مصدر خوف تماثل ما عرفته الوضعيّة الأخلاقيّة عند أشخاص مستقبليّين معدّلين تبعًا لأداتيّة نساليّة ذاتيّة حصلت للنوع الذي يبحث عن حدّ أقصى لحساب زبائن المخازن الوراثيّة الكبرى تبعًا لخياراتهم المختلفة (ولتأقلم المجتمع مع هذه الاستعمالات): «إن الحياة في الفراغ الأخلاقي، وسط شكل حياة لا تعرف حتّى معنى الكلبيّة الأخلاقيّة، هي حياة لا تستحق أن تعاش».

ليست هذه الحجّة بذاتها، حجّة أخلاقيّة، لكنها تستند إلى شروط تحفظ الفهم الأخلاقي للذات طالما هي تدافع من أجل فهم للذات من وجهة نظر أخلاقيّة النوع، فهم للذات لا ينسجم مع حد أعلى، ومع أداتيّة كاملة للحياة ما قبل الشخصيّة[١٠]. صاغ **لودفيغ سيب** Siep هذه الحجّة بشكل يكون فيه التفضيل المعطى لشكل الحياة الأخلاقيّة (وأقول بدوري التركيب الأخلاقي لأشكال الحياة)، بذاته خيارًا من أجل أخلاقيّة الجنس البشري[١١]». يبقى أن هذه الحجّة لا تجعل الأخلاق المرتبطة، من حيث الصلاحيّة، بترصيع في سياق مؤلّف من قناعات تشكّل أخلاقيّة الجنس البشري - كما لو أن ما يعتبره الناس جيّدًا من الناحية الأخلاقيّة يجب أن يكتب في إطار يحسب على الأنطولوجيا شأن «حالات العالم الجيّدة».

طالما أن وجهة النظر الأخلاقية التي يمثّلها حلّ صحيح يطبّق على صراعات عمليّة، فإن أخلاق الاحترام المتساوي - والرعاية التضامنية - تجاه كل فرد ستكون مبرّرة انطلاقًا من «خزّان» البراهين «التي يقدّمها العقل». فإذا كان لتأسيس الأخلاق أن يتعلّق بصور العالم، وهذا ممكن غدًا كما هو ممكن الآن، أو كما يؤكّد **روبرت سبيمان** Spaemann، إذ يعتقد أن الأخلاق وصور العالم يجب أن تقوم ضمن علاقة تأسيسيّة دائريّة، إن ذلك يعني أنّه علينا أن نتخلّى عن

حسنات التسامح التي تقدّمها الحياديّة التي تتجلّى في أخلاق العقل وفي تصوّر حقوق الإنسان قياسًا على مختلف رؤى العالم. علينا، إلى ذلك، أن نتعوّد هذه النتيجة التي تثير الغضب، والمتأتّية عن رفض النظام المقنع معياريًّا، نظام الصراعات الثقافيّة والصراعات التي قد تتولّد من مختلف رؤى العالم(١٢).

لقد تمّ الاعتراف بالكونيّة المساواتيّة باعتبارها إحدى منجزات الحداثة الكبرى؛ وإذا ما حامت حولها الشكوك فذلك لا يتأتّى، على أي حال، من الأخلاق الأخرى أو من التصوّرات الأخرى لأخلاقيّة الجنس البشري. وإذا كان ثمّة شيء قادر على زعزعتها، فلن يكون ذلك سوى النتائج غير المدركة لممارسات تعوّدنا عليها بصمت. إن ما يفجّر الفرضيّات الطبيعيّة (وبطريق الاستنتاج العقليّة) في الأخلاق، والتي لا يعرب أيٌّ كان عن رغبته في المساس بها، ليست صور العالم الطبيعيّة، بل التقنيّات البيولوجيّة التي يتتابع تطوّرها دون توقّف. مقابل هذا العمل الذي يشبه الحفر، والذي يتحقّق خارج كل نظريّة مع الإقرار بثقل نتائجه، فإن الدمج الساكن لأخلاقنا في فهمنا لأنفسنا الذي يتأتّى عن أخلاقيّة النوع يقدّم لنا على الأقل ملاذًا، من حيث إن فهمنا لأنفسنا بهذه الطريقة سيجعلنا نعي قيمة هذه الأخلاق ومفترضاتها، وذلك قبل أن نتعوّد على المراجعة الخفيّة لما جعل حتى الآن الوعي بالاستقلاليّة والتكافؤ بين الأجيال وكأنّهما تحصيل حاصل.

(5) وفي نهاية الأمر يشكّك **لودفيغ سيب**، انطلاقًا من التحفّظات المبرّرة التي سيقت ضدّ النسالة الإيجابية، في أنّه بإمكاننا أن نصل إلى نتائج تسهم في إجراء تقييم أفضل للقرارات التي تتّخذ في أيامنا بخصوص لبرلة (تحرير) تشخيص ما قبل الزرع والبحث «الاستهلاكي» في الأجنّة. إنطلاقًا من مقدّمات حماية متقدّمة للحياة الجنينيّة، فإن هذه القرارات لا تستطيع بأحسن الحالات إلّا اتخاذ سمة البراهين التي

تحذّر من مقدّمات برهان المنحدر الزَّلِق. ثمّ إن ثقل هذه البراهين سيظل مرتبطًا بـ

- الطريقة التي نقدّر بها أهميّة الخسارة التي تقع على الفرضيّة التي نلتزم بها بخصوص [برهان] «المنحدر الزَّلِق»، و

- درجة الاحتمال لتكون المقدّمات موضوع النقد قد قادتنا فعليًّا إلى مثل هذا المنحدر.

في ما خصّ النقطة الأولى، لقد لاحظت بنفسي أن العديد من الزملاء لا يتصوّرون أن منظور النسالة الإيجابية هو مصدر خسارة، بل هم وعلى العكس يعتبرونه حظًّا. إمّا لأنّهم غير مقتنعين بالتعيين المغاير (مثل **ناغل** و**ماكارثي**)، أو لأنّهم (مثل **دوركين**) يعتبرون أن هذا البرهان ليس له من موضوع، لأنّهم يقدّرون أنّه من المشروعيّة بمكان، وعلى ضوء المعرفة الأخلاقيّة الموضوعيّة، أن يختاروا هذه السمة الوراثيّة أو تلك لما فيه خير الولد. إن ذلك يعزّز قناعتي بأن البحث عن أن نواجه، على جبهة متقدمة، نتائج من النوع الذي نجده في رواية **Walden II**(*) نتائج ترتبط بممارسة، صحيح أنّها اليوم ليست بمتناول يدنا، لكنّها (ممارسة) تبدو ممكنة الحدوث.

حتى الذين يرفضون مثل هذه الممارسة النساليّة، سواء لاعتبارات تتعلّق بالمبدأ، أو في أيّامنا أيضًا، لاعتبارات تكتيكيّة، حتى هؤلاء يستطيعون أيضًا، ومن وجهة نظر أخرى، عدم تقبّل «براهين المنحدر الزَّلِق». فلا يمكن اعتبار تشخيص ما قبل الزرع والبحث في الخلايا الجذعيّة بمثابة معالم تميّز الطريق الذاهبة نحو هدف محدّد إلّا إذا

(*) عنوان رواية طوباوية كتبها عام ١٩٤٨، عالم النفس السلوكي ب.ف. سكينر (١٩٠٤-١٩٩٠) حيث يتصوّر الكاتب مجتمعًا وضع العنصر البشري فيه تحت رقابة علم السلوك بشكل كلّي.

وجدوا تواصلًا يعيّن الاتّجاه نفسه. تحديدًا، إن نقطة التسرّب هذه موجودة ويمكن تميّزها في الممارسات النساليّة التي لا يمكن تبريرها عبر قرارات عياديّة وهي ممارسات تؤدّي - وهذه هي فرضيّتي - إلى الضرر بوعي الاستقلاليّة وبوضعيّة الأشخاص الأخلاقيّة، الأشخاص الذين يعاملون بهذه الطرق. ولكن ما هي درجة الاحتمال التي نستطيع بها تقدير أن تشخيص ما قبل الزرع والبحث في الخلايا الجذعيّة قد دخلا في دينامية التطوّر الذي سيعبر العتبة المؤدّية إلى النسالة الايجابية؟ وإذا كان مأمولًا أن تكون معارفنا الوراثيّة البيولوجيّة ومعرفتنا بمادة التقنيّة الوراثيّة قد كسبت إتّساعًا معيّنًا، فذلك لا يمكن أن يحجز بفضل انتقائيّة ما، كأن لا تطبّق هذه أو تلك إلّا لغايات عياديّة. وبالتالي وفي السياق الذي نحن فيه يظل السؤال الحاد المطروح هو معرفة ما إذا كانت وسيلة التشخيص ما قبل الزرع والبحث في الخلايا الجذعيّة في الجنين البشري ممّا يشجّع بقوّة على المواقف التي تحبّذ الانتقال من نسالة سلبية إلى نسالة إيجابية.

بالإمكان في الواقع أن نضع علامة على العتبة بين هذين النوعين من النسالة ومهما كانت المواقف مختلفة. يستطيع المعالج في إطار ممارسة عياديّة وبالنسبة إلى الكائن الحي الذي عليه معالجته، أن يتصرّف على قاعدة إجماع يستطيع بطريقة مبرّرة أن يتوقّعه. إذ يعتبر هذا الكائن الحي بمثابة الشخص المخاطب الذي سيكونه ذات يوم. وبالمقابل فإن الذي يعدّل في برنامج الجنين، «المصمّم»، فإنّما يتّخذ إزاءه موقفًا أداتيًا وموقف الحدّ الأعلى: فالعدّة الوراثيّة لجنين في مرحلة تكوُّن خلاياه الثماني الأولى، يجب أن تعدّل تبعًا لمعايير يتمّ اختيارها ذاتيًا. فبدل اتّخاذ الموقف الأمري تجاه الشخص المستقبلي، الذي يعامل منذ المرحلة الجنينيّة كما لو كان شخصًا يستطيع أن يقول نعم أو لا، فإن الموقف الذي يتمّ تبنّيه في حالة النسالة الإيجابية هو موقف

«الحرفي» الذي يلائم بين غائيّة المربّي الكلاسيكي الباحث عن تعديل السمات الوراثيّة للنوع مع النمط الجراحي لمهندس يحقّق مشروعه بشكل أداتي - وهو يعالج مع خلايا الجنين كما لو كانت مادة بناء.

لا يمكننا بالطبع التحدّث عن «منحدر زَلِقٍ» إلّا إذا كان ثمّة أسباب تفترض أن التحرّر من تشخيص ما قبل الزرع (a) ومن البحث على الخلايا الجذعيّة في الجنين البشري (b) سيؤدّي إلى التعوّد على هذين الموقفين اللذين يتناسبان مع تعديل وتشييء الحياة البشريّة ما قبل الشخصيّة.

(a) إن السياق العملي الذي تندرج فيه وسيلة التشخيص ما قبل الزرعي يؤدّي إلى تبنّي الموقفين معًا. خلافًا لما يحصل في حالة الحمل غير المرغوب فيه، فإن حماية الحياة لا تدخل هنا في منافسة مع حق محمي أساسًا، حقّ المرأة في أن تقرّر ذاتيًا. لنقل إن الأهل هنا الذين يودّون إنجاب طفل يتّخذون قرارًا بالإنجاب مع القبول بتحفّظات. وحين يتمّ التشخيص فعليهم الاختيار بين عدّة خيارات أو عليهم اختيار قرار من اثنين (الزرع أو تدمير الجنين). إن القرار الأول الذي يعبّر عنه في هذا الموقف هو قرار بالتحسين. فالانتقاء الذي تمّ تقريره هو قرار يخضع لتقدير الصفة الوراثيّة لكائن حي وهو يخضع بالتالي لرغبة حدّ أعلى. إن الفعل الذي يؤدّي لاختيار كائن حي أفضل صحّة هو فعل يحصل عن الموقف نفسه الذي يوجّه ممارسة نساليّة.

إذا ما حدّدنا وسيلة تحاشي الأمراض الوراثيّة القاسية فمن الصحة بمكان وللوهلة الأولى أن تفرض الموازاة مع النسالة السلبية - أو ما نسمّيه فرضيًّا بالنسالة دون عيوب نفسها. بإمكان الأهل الزعم أن القرار قد اتّخذ لمصلحة الطفل الذي سيولد، بهدف جعله يتحاشى وجودًا مثقلًا بإعاقة لا تحتمل، بحيث لا تكون حياته إلّا حياة عذاب.

بوصفنا المسألة من هذه الزاوية نجد أن حماية حياة الجنين ستكون إلى حدّ ما محدودة بما لا يمكن تقديره من قبل الشخص الذي سيولد. إن فهم الذات هو ما ينطوي على الموقف العيادي - وهو ليس بحال من الأحوال الموقف الذي يبحث عن التحسين إلى حدّ أعلى. ولكن هل يمكن مصالحة هذا الطموح العيادي مع التمييز المفروض بطريقة أحاديّة الجانب ولا يمكن استرجاعها - خلافًا لما يجري في النسالة السلبية، بين حياة تستحقّ أن تعاش وأخرى لا تستحقّ أن تعاش؟ ألا يحتمل هذا التأويل غموض الغيريّة بطريقة تخفي أناوية الرغبة المشروطة في دخول اللعبة؟ يجب إيجاد حلول أخرى، أن يكون لنا ولد ولكنّه لا يأتي إلى العالم إلّا إذا تناسب مع معايير صفة مُحدّدة.

هذا الشكّ الموجّه نحو الذات يجب تعزيزه حين نعالج الإشكاليّة الناجمة عن العلاقة الشيئيّة للجنين في المختبر. إن الرغبة في الحصول على ولد تقود الأهل إلى خلق موقف يتصرفون فيه أحرارًا، على قاعدة التشخيص، باستمراريّة حياة إنسانيّة ما قبل شخصيّة. تشكّل هذه الأداتيّة بالضرورة جزءًا من سياق الفعل الذي يندرج فيه تشخيص ما قبل الزرع. هنا يمكن للموقف المموضع أن يناسب آليّة الدفاع التي يتسبّب بها الوعي السَّيِّئ. وبالفعل وبالنظر إلى الموضوع بشكل دقيق هل يمكن إقامة توازن بين أفضليّة أن يكون لنا طفل سوي والإضرار في حماية الحياة الجنينيّة؟

(b) إن البحث على الخلايا الجذعيّة في جنين بشري لا يمكن وضعه في منظور التنشئة أو العقلنة الذاتية. في المختبر يفترض هذا البحث ومن البداية موقفًا أداتيًّا تجاه «رزمة الخلايا الجنينيّة». لا تهدف العلاقة «الاستهلاكيّة» والتجريبيّة في المختبر إلى الوصول، ولا بطريقة من الطرق، إلى ولادة ممكنة؛ لذلك لا يمكننا القول إن هذه العلاقة تنقص الموقف العيادي تجاه شخص في المستقبل. ما يحدّد سياق

الفعل هنا هو الغاية الهادفة إلى تحقيق مزيد من المعرفة وإلى تطوّر التقنيّات بحيث يمكن وصفه من إطار آخر كما يقول **لودفيغ سيب**. فحين يصار إلى إنتاج خلايا جذعيّة جنينيّة خاضعة للتقصّي ويتم تطويرها لمثل هذه الغايات، فإن الفعل إنّما يتعلّق بممارسة أخرى غير الإنجاب، فالهدف ليس ولادة كائن بشري معيّن. لا تهدف هذه الملاحظة سوى إلى التأكيد من حيث صحّتها على ما جرى تقديمه بخصوص الحجّة المساقة عن «المنحدر الزَّلِق» أي أن ممارسة البحث تعلن علاقة شيئيّة بالحياة البشريّة ما قبل الشخصيّة، وبالتالي الموقف نفسه الذي تتمايز فيه الممارسات النساليّة.

إنه واقع: تجاه حريّة العلم والبحث نجد أن القانون الأساسي المنافس قد دخل أصول اللعبة، كما نجد إزاء الصالح العام الذي هو الصحّة أن القيمة قد دخلت اللعبة أيضًا. يجب وضع ذلك موضع توازن، وسيتوقف عمّا ينجم عن ذلك الطريقة التي نقيّم بها وضعيّة الرائد المرتبط بالبحث على خلايا الجنين البشري الجذعيّة في سبيل نموذج استخدام نأمل أن يحرز تقدّمًا في التقنيّة الوراثيّة مستقبلًا. إن الأقليّة في المجلس القومي للأخلاق التي ترفض، من حيث المبدأ، «إستخدام الجنين أداتيًّا لغايات خارجة عنه» إنّما هي أقليّة تسير في اتجاه براهين «المنحدر الزَّلِق»، إذ تشير إلى الوظيفة الرمزيّة المرتبطة بحماية الأجنّة البشريّة وهي مستعدة أن تقيّم كل «من لا يستطيع حماية نفسه بنفسه، والذي لهذه الغاية لا يستطيع أن يقدّم الحجج لنفسه».

حين يتعلّق الأمر بالموازاة بين مؤيد ومعارض، يجب عدم المبالغة في تقدير ثقل الحجج المقيّدة التي يقدّمها المدافعون عن استيراد منظّم لخلايا أجنّة جذعيّة فائضة عن العدد. فمن الناحية الأخلاقيّة لا فرق معبّرًا، بين فعل استخدام «أجنّة» فائضة عن العدد لغايات البحث، وإنتاجها لهذه الغاية الأداتيّة. من الناحية السياسيّة قد

يكون تحديد استيراد الخلايا الجزعيّة الموجودة وسيلة تسمح بمراقبة حجم هذه الأبحاث ومدّتها بشكل أفضل. أمّا إذا أوحى مجلس الأخلاق بوجوب وجود قائمة بالشروط السياسيّة فإن اقتراحًا كهذا ليس له من معنى إلّا إذا قدّرنا أن ممارسة البحث هذه ليست دائمًا كاثوليكيّة ممعنة في كاثوليكيتها. أما بخصوص الدافع الآخر للخلاف فإنّه ليس لدي أدنى فكرة عن اللحظة التي لا تعود فيها الخلايا البشريّة المخصّبة خلايا تستطيع خلق فرد. أريد ببساطة تقديم الملاحظة التالية: إن الفارق بين خلايا تعطي عددًا من أنماط الخلايا، والخلايا الجذعيّة التي تستطيع تكوين فرد، هو فارق نسبي منذ اللحظة التي نأخذ فيها بمفهوم الحماية المتدرّجة للحياة البشريّة ما قبل الشخصيّة. مثل هذا التصوّر يتضمّن أيضًا الخلايا الجذعيّة القادرة عمليًّا على إنتاج كل أنماط الخلايا، التي لا يستطيع الفرد أن يتطوّر انطلاقًا منها.

شتاء ٢٠٠١-٢٠٠٢

الفصل الرابع

الإيمان والمعرفة

حين تثقل الأحداث اليوميّة كاهلنا إلى حدّ لا يترك لنا خيارًا فيما يجب علينا أن نتكلّم به، يصبح الإغراء كبيرًا لأن نصطفّ إلى جانب [أنصار] **جون واين** من الأنتلجنسيا لنعلم من سيستل سيفه أولًا. فحتّى وقت قريب كان ما تختلف فيه العقول هو ما إذا كانت التقنيّات الوراثيّة ستخضعنا إلى الأداتيّة - الذاتيّة، بل ما إذا كان علينا أن نتابع الهدف وصولًا إلى حدّ أقصى. إن المقدّمات التي تحكم هذه الأطروحة قد أثارت صراع قوى الإيمان، بين ممثّلي العلم المنظّم وممثّلي الكنائس. فمن جهة نجد الخوف من الظلاميّة ومن الشكيّة تجاه العلم الذي ينغلق في تخلّف المشاعر القديمة؛ ومن جهة أخرى، عداوة ضدّ الإيمان العلموي في التقدّم الذي يقوم على فلسفة طبيعيّة، فجّة، تفجّر الأخلاق. حتى كان الحادي عشر من أيلول، حيث كان انفجار التوتّر بين المجتمع العلماني وبين الدين انفجارًا من طبيعة أخرى مختلفة.

إن القتلة الذي صمّموا على الانتحار، الذي حوّلوا أدوات النقل المدنيّة إلى قذائف مسكونة يصار لاطلاقها على قلاع الحضارة الغربيّة الرأسماليّة، هؤلاء القتلة كانوا على ما علمنا منذ وصيّة **عطا** وتصريحات **أسامة بن لادن** مدفوعين بقناعات دينيّة. تجسّد بالنّسبة إليهم شعارات المجتمع الحديث المعولم الشيطان الأكبر. ونحن أيضًا وبدورنا، نحن الذين كنّا بواسطة التلفزيون الشهود العينيين العالميين للحدث «الأخروي» كنّا أيضًا مستغرقين من خلال التكرار المازوشي لانهيار برجي منهاتن التوأمين، بصور توراتيّة. كانت تتجاوب، في لغة

الثأر التي حملها الرئيس الأميركي ردة فعله على الحدث اللامعقول، أصداء تهديدات عسكرية. كما لو أن هذا العدوان الأعمى قد ضرب وترًا دينيًّا في أكثر مواقع المجتمع العلماني حميميّة، ففي كل أرجاء العالم امتلأت المعابد والجوامع والكنائس. - لم يؤدِّ توافق خفيّ في الاحتفال المسكوني الذي أقيم لتكريم الضحايا في ٢٢ أيلول الماضي في نيويورك (Yankee Stadium) لتبنّي موقف متماش من الكراهيّة: فرغم الروح الوطنيّة، لم يُسمع أيّ نداء لوجوب احترام القانون الجزائي القومي وراء الحدود ومن خلال الحرب.

فالأصوليّة، بمعزل عن لغتها الدينيّة، هي ظاهرة حديثة حصرًا. وفيما خصّ الإسلاميّين الذين اقترفوا الاعتداءات، فإن أكثر ما يلفت الانتباه مباشرة هو لا عصرانيّة الدوافع والغايات. إنّها الانعكاس لهذا الاختلال الزمني بين الثقافة والمجتمع، وهذا ما نستطيع معاينته في البلدان الأصل التي ينتمي إليها هؤلاء الإسلاميّون منذ اللحظة التي مسّ فيها التحديث المتسارع جذورهم بعمق. هذا ما حدث عندنا في مناسبات أكثر سعادة إذ كان الشعور به موازيًا لسيرورة هدم خلّاق، إلّا أن ما حدث في تلك البلدان لم يأتِ بأي تعويض يوازي الصعوبات التي تأتّت عن انحدار أشكال الحياة التقليديّة. فلم يكن منظور تعديل الشروط الماديّة في الحياة سوى جانب واحد. فالأمر الحاسم هو تغيير العقليّة التي يعبّر عنها سياسيًّا من خلال الفصل بين الدين والدولة، وهذا ما كان محاصرًا بمشاعر الإذلال حتى في أوروبا حيث اقتضى الأمر انقضاء عدّة قرون ليأخذ التاريخ موقفًا عقلانيًّا تجاه الحداثة، فإن العلمانيّة، كما يظهر من الجدل حول التقنيّات الوراثيّة، ما زالت تقابل بمشاعر تحتمل أكثر من تأويل.

إن الأرثوذكسيّات المتحجّرة ما زالت موجودة في الغرب كما في الشرقين الأدنى والأوسط، بين المسيحيين واليهود كما بين المسلمين.

إذا كان علينا أن نتحاشى حرب حضارات، فعلينا أن نتذكّر سمة سيرورة علمانيتنا الغربيّة التي لم تكتمل جدليًّا. إن «الحرب ضدّ الإرهاب» ليست حربًا، وما يعبّر عنه في الإرهاب ليس إلّا صدمة، مشؤومة بطبيعتها المكبوتة بين عوالم تستعد، فيما يتجاوز العنف الأخرس، عنف الإرهابيّين والصواريخ، لتطوير لغة مشتركة. إزاء العولمة التي تفرض نفسها عبر أسواق دون حدود، أمل العديد عودة إلى السياسة عبر شكلٍ آخر، لا تحت شكلها الهوبسي (نسبة إلى **هوبس**)، الأمني المعولم الذي يعطي الأفضليّة للشرطة، والخدمات السريّة والعسكر، بل تحت شكل قادر على تقييم الحضارة بمقياس عالمي. وفي المرحلة التي نحن فيها، لم يعد لنا إلّا الأمل بحيلة العقل - وإنّه بات علينا أن نظهر قدرة على التفكير. وفي الواقع إن هذا الصدع على المستوى العالمي قد أتى على تقسيم مضجعنا أيضًا. فنحن لا نفهم، من وجهة نظر صحيحة، الأخطار المترتّبة على انزلاقات العلمنة التي حدثت في أماكن أخرى إلّا إذا نظرنا بوضوح لأنفسنا وعرفنا ما تعنيه العلمنة في مجتمعاتنا ما بعد العلمانيّة. وهذا هو السبب الذي يحملني على العودة إلى هذه الأطروحة القديمة، أطروحة الإيمان والمعرفة. لذلك يجب ألا ينتظر منّا عودة «إلى عظة أيّام الأحد»، المستقطبة التي تثير حماسة البعض، فيما البعض الآخر يظل لا مباليًا.

العلمنة في المجتمع ما بعد العلماني

اتّخذت العلمنة أول الأمر معنى قانونيًّا(*) تمثّل بنقل الملكيّة بطريق الإكراه من ثروات أملاك للكنيسة إلى الدولة العلمانيّة. ثمّ فيما

(*) هذا هو المعنى الأول لعبارة العلمنة (Säkularisierung) والعبارة الفرنسية كانت تعني أولًا [1584] الانتقال من الدين إلى الحياة العلمانية ثم عام [1743] تحويل ثروات الكنيسة إلى الدولة.

بعد امتدّت هذه الدلالة لتشمل الحداثة الثقافيّة والاجتماعيّة في مجملها. ومنذ ذلك الوقت صارت التقديرات المتناقضة مرتبطة بعبارة «العلمانيّة» سواء قدّمنا إعادة السلطة الكنسية إلى الصواب بالقوّة العلمانيّة أو بفعل نزع الملكيّة المنافي للقانون. بالنسبة إلى الصيغة الأولى تمّ استبدال طرق التفكير وأشكال الحياة الدينيّة بأشكال مناسبة عقلانيّة وهي أشكال أسمى بكل الأحوال؛ أما بالنسبة إلى الصيغة الثانية فإن أشكال الفكرة والحياة الحديثة قد تمّ رفع الاعتبار عنها باعتبارها ثروات تمّ تحصيلها بطريقة لا مشروعة. النموذج الأول الذي هو نموذج كبت، يؤوّل الحداثة بمعنى تفاؤلي تجاه التقدّم، بوصفها حداثة متحرّرة من السحر؛ النموذج الثاني الذي يرفع من قيمة نزع الملكيّة يؤوّل الحداثة بمعنى النظريّة في الانحطاط، أي أنها حداثة لا تجذّر لها. تقترف كل من القراءة الأولى أو الثانية الخطأ نفسه. إذ تعتبران الحداثة بمثابة لعبة بطرفين، فمن جانب أول هناك العلم والتقنيّة وقد تحرّرت القوى المنتجة من أغلالها بواسطة الرأسماليّة، ومن جانب آخر الدين والكنائس والقوى التي فيها التي تهدف إلى المحافظة. ولا طرف يستطيع الانتصار دون هزيمة الطرف الآخر، وهكذا نخضع لقواعد اللعبة الليبراليّة التي تحبّذ القوى المحرّكة في الحداثة.

لا تتلاءم هذه الصورة أبدًا مع مجتمع ما بعد علماني، يلتمس استمراريّة الجماعات الدينيّة في محيط يستمر بعلمنة نفسه. والدور الدافع للحضارة الذي يلعبه الحسّ المشترك المتنور بالديمقراطيّة هو دور محجوب فيها؛ ففي الصّخب الناشىء عمّا يعتبره كل فرد معركته من أجل الحضارة يشقّ طريقه كما لو كان حزبًا ثالثًا بين العلم والدين. لا يمكن من وجهة نظر الدولة الليبراليّة، اعتبار الجماعات الدينيّة جماعات «عقلانيّة» إلّا إذا امتنعت بطريقة اختياريّة عن فرض حقائقها الإيمانيّة بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي

عند المؤمنين، وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم إنتحاريّة[١]. يفترض هذا الموقف المتحرّر من جانب المؤمنين تفكيرًا مثلّث الجوانب بموقعهم وسط مجتمع تعدّدي. أولًا، من الضرورة بمكان أن يبذل الوعي الديني مجهودًا ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بدّ أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى. ثانيًا، على هذا الموقف أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم. أخيرًا، لا بدّ أن ينفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستوري، هذه الأولويّات التي تستند إلى أخلاق دنيويّة. ينشر التوحيديون، دون أن ينتقلوا إلى مستوى أعلى من التفكير طاقة مدمرة في مجتمعات تحدّثت دون تنظيم. صحيح أن عبارة «الانتقال إلى مستوى تفكير أعلى» قد تفهم خطأ أن الأمر يتعلّق بسيرورة يجب أن تحسن قيادتها وتوجيهها بطريقة أحاديّة الجانب. فالعمل التأمّلي، وفي كل مرّة ينفجر فيها صراع جديد، لا بدّ من متابعته في مراكز الدائرة العامّة الديمقراطيّة.

من هنا وحين يطرح سؤال له مداه الوجودي على جدول الأعمال السياسي، يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين بعضهم ببعض من خلال القناعات التي كوّنوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجرّبون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي تعدّديّة النظرة إلى العالم. فإذا تعلّموا التكيّف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانيّة الوقوع في الخطأ، إذًا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسيّة، فإنهم سيميّزون ما تعني الأسس العلمانيّة للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع ما بعد علماني. وحين تدخل الادّعاءات التي يقدّمها العلم وتلك التي يقدّمها الإيمان في صراع، فإن الدولة بحياديّتها تجاه رؤى العالم لا تقرّر موقفًا مؤيدًا إطلاقًا لهذه الفئة أو تلك. إن العقل المتعدّد عند المواطنين، وبقدر ما يشكّلون كلًّا، لا

يطيع ديناميّة العلمنة إلّا بقدر ما يلتمس، بما يحصل عن ذلك، أن يبقى على مسافة متساوية من التقاليد القويّة ومن المضامين التي تحمل رؤية للعالم. لكنّه عقل يبقى مستعدًّا ليتعلم، دون أن يتخلّى عن استقلاليّته، لأنه عقل يظلّ منفتحًا على ظواهر التأثير المتبادل التي يمكن أن تأتي من الجانبين.

الحسّ المشترك المستنير بالعلم

يتحتم على الحس المشترك، الذي يكوّن العديد من الأوهام عن العالم، أن يتقبل، دون تحفّظ، نور العلم. يبقى أنّه على النظريّات العلميّة، ومنذ دخولها في العالم المعيش، ألّا تمسّ أطر معرفتنا اليومية. هذه الأطر التي تتداخل في فهمنا لأنفسنا بصفتنا قادرين على الكلام وعلى الفعل. فحين نفهم شيئًا جديدًا عن العالم وعن أنفسنا بوصفنا كائنات تتطوّر في العالم، يتغيّر مضمون فهمنا لذواتنا. لقد أحدث كل من **كوبرنيكوس** و**داروين** ثورة في الصور المركزيّة الجغرافيّة والأنتروبولوجيّة للعالم. يبقى أن تدمير الأوهام التي تصيب علم الفلك وثورة الأجسام السماويّة قد ترك آثارًا أقل واقعيّة في عالمنا المعيش ممّا تركته خسارة أوهامنا حول مكانة الإنسان في التاريخ الطبيعي. تبدو المعارف العلمية أكثر تشويشًا لفهمنا ذواتنا لا سيما أنها تمسنا في الصميم. والأبحاث عن الدماغ تحمل إلينا معلومات عن فيزيولوجيّة وعينا. ولكن هل يغيّر ذلك بوَعينا الحدسي بأننا صانعو أفعالنا، التي نستطيع الإجابة عنها لأنّها بالتالي تنسب إلينا؟

إذا ألقينا مع **ماكس ڤيبر**، نظرة على مقدّمات ما أسماه «فكّ السحر عن العالم» صار بوسعنا أن نرى ماذا في الأمر. فالطبيعة وبقدر ما صارت قابلة للمراقبة المموضعة وللتفسير السببي صارت طبيعة لا مشخصنة. هذه الطبيعة التي صارت موضوع الأبحاث العلميّة قد وقعت

إذًا خارج نظام المعايير الاجتماعيّة التي يلجأ إليها الأشخاص بمقدار ما هم أحياء، يفعلون ويتكلّمون معًا وبمقدار ما يتبادلون معًا النوايا وحوافز العمل. فماذا يحلّ بهؤلاء الأشخاص إياهم إذا أدرجوا أنفسهم بإطراد ضمن توصيفات علميّة؟ وهل إن الحس المشترك سينتهي في نهاية الأمر، وبعد أن يعرف كل شيء عن المعرفة اللاحدسيّة في العلوم، إلى أن يدخل فيها كليًّا؟ إنّه سؤال طرحه الفيلسوف **ولفريد سيلارز** Sellars عام ١٩٦٠ (في محاضرة شهيرة له حول «الفلسفة وصورة الإنسان العلميّة»)، وقد أجاب عن السؤال طارحًا سيناريو مجتمعٍ تكون فيه ألاعيب اللغة القديمة عن الحياة اليوميّة عاجزة تجاه الوصف المموضع لسيرورات الوعي.

إن نقطة الهروب لتطبيع الروح هذا، هي صورة علميّة للإنسان تحصلت في التصوّر الامتدادي للفيزياء ولفيزيولوجيا الأعصاب أو لنظريّة التطوّر، التي من أثرها انتزاع الصورة الإجتماعيّة كليًّا عن فهمنا لذواتنا. وذلك لا يحصل إلّا بشرط أن تتمكّن قصديّة الوعي الإنساني ومعياريّة أفعالنا من أن تصف نفسها ذاتيًّا وسط هذه المفهوميّة ودون أن تترك أي أثر. وعلى النظريّات العينيّة، على سبيل المثال، أن تشرح كيف يلاحظ الأشخاص قواعد - نحويّة، مفهوميّة وأخلاقيّة، مع تمتّعهم بالقدرة على مخالفتها[٢]. أما طلّاب **سيلارز** Sellars فقد أساؤوا الظن بتجربة معلمهم الخيالية التشكيكية [٣]. إن الرغبة في تحديث ما لدينا من علم نفس يومي[٤]، من منظور علوم الطبيعة، قد أوصل أيضًا إلى جانب تجارب تتعلّق بعلم دلالة يستطيع أن يفسّر بيولوجيًّا مضامين فكرنا[٥]. ويظهر أن هذه المقاربات بالذات التي تعتبر بين الأكثر تقدّمًا، قد فشلت، وللسبب البسيط التالي، هو أن مفهوم الغائية الذي ندخله في لعبة اللغة الداروينيّة حول الطفرة والتأقلم، والانتقاء والبقاء، هو مفهوم أفقر من أن يتسنّى له أن يقر بهذا الفارق

بين الوجود ووجوب الوجود الكامن في ذهننا حين نخالف القواعد - حين نستعمل مقدّمة بشكل خاطىء أو حين نخالف أمرًا[٦].

حين نصف كيف يفعل شخص ما أمرًا لم يكن ليريده، أو لم يكن عليه القيام به، حينها نصفه - لكن بالضّبط ليس كموضوع أو شيء يرتبط بالعلم الطبيعي. تدخل في وصف الأشخاص، في الواقع ضمنيًّا، عوامل تنتمي إلى الفهم ما قبل العلمي الذي يكونه الأشخاص، القادرون على الكلام والعمل، عن أنفسهم. فحين نصف سيرورة ما، مثل فعل لشخص ما، فنحن نعلم، على سبيل المثال، أنّنا نصف شيئًا ليس قابلًا للشرح بوصفه سيرورة، بل ربّما تكون عند الاقتضاء مبررة. فخلف ذلك نجد صورة لأشخاص يمكنهم مطالبة بعضهم البعض بالحساب، الأشخاص الذين تورّطوا في أفعال مشتركة منظّمة بشكل معياري ويتلاقون في عالم من العقول العامّة.

هذا المنظور الذي يشكّل جزءًا مكمّلًا من الحياة اليوميّة، هو ما يشرح الفارق بين لعبة لغة التبرير ولعبة الوصف البسيط والنقي. تفرض هذه الثنائيّة أيضًا حدًّا لاستراتيجيّات الشرح غير التربويّ[٧]. وهي استراتيجيّات تتعلّق أيضًا بتوصيفات حدثت من منظور المراقب، دون أن تكون خاضعة أو مكمّلة دون ممانعة لمنظور المشارك الذي يميّز وعينا لما هو يومي (وهذا ما يغذّي أيضًا ممارسة تبرير البحث). في علاقتنا اليوميّة، نوجّه نظرنا نحو المتلقّين الذين نتوجّه إليهم بصفة المخاطب. هذا الموقف الوحيد إذا تبنّيناه تجاههم يجعلنا نفهم إجابتهم «بنعم» أو «بلا». كما نفهم المواقف القابلة للنقد التي يوجّهها الواحد للآخر والتي يتوقّعها الواحد من الآخر. إن الوعي بأنّنا الفاعلون لما نزعمه وأن هذا يخلق إلزامًا بالاعتراف به لهو في قلب فهم الذات لنفسها ولا يظهر إلّا من منظور الذي تورّط بذلك، ولكنه يتفادى الملاحظة العلميّة التي تلجأ إلى الفحص المموضع. إن الإيمان

العلموي بعلم لن يكتفي يومًا بإكمال الفهم الشخصي للذات عبر وصف ذاتي مموضع، بل يجعل الأمر الثاني مكان الأول، ليس من العلم بشيء، إنه ليس شيئًا آخرَ سوى فلسفة سيّئة. ليس من علم يصنع فقط الحس المشترك حتى ولو كان هذا الحس مستنيرًا بالعلم، ولم يعد (العلم) يحكم بالطريقة التي يتوجب علينا بها أن نتعامل مع الحياة الانسانية ما قبل الشخصية عندما تواجهنا توصيفات بيولوجية جزيئية تتيح للتكنولوجيا الوراثيّة هذا التدخل أو ذاك.

ترجمة المضامين الدينيّة بالتآزر

يمتزج الحسّ المشترك بوعي الأشخاص طالما هم قادرون على اتّخاذ مبادرات قادرة على اقتراف أخطاء وعلى تصحيحها. فهو يؤكّد بمقابل العلوم بنية منظور تخضع لمنطقه الخاصّ. وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعيّة ويبرّر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينيّة التي نتغذّى بمضامينها المعياريّة. ومع ذلك يبدو واضحًا أن الحس المشترك يجب أن يحتذيه شكل الذكاء الخاص بالعلم لأن هذا الذكاء يدعوه إلى التبرير العقلاني. أما بالنسبة إلى الحس المشترك فقد اتخذ مكانًا في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستوريّة الديمقراطيّة. إن القانون العقلاني المساواتي له أيضًا أصوله الدينيّة - إنها أصول تغوص في ثورة أنماط الفكر التي تزامنت مع صعود الديانات العالميّة. إلّا أن أصول التقليد الديني التي منها ترتوي هذه المشروعيّة للقانون وللسياسة، وبواسطة القانون العقلاني، هي أصول صارت دنيويّة ومنذ زمنٍ طويل. وخلافًا للدين، يستند الحسّ المشترك المتنوّر بالتطلّع الديمقراطي إلى أسباب ليست فقط مقبولة وحسب من قبل أعضاء جماعة إيمان واحدة. ولهذا نجد أن الدولة الليبراليّة ما زالت تولّد عند المواطنين الشكّ في أن

العلمنة الغربية قد تكون طريقًا ذات اتّجاه واحد يُستبعَد منه الدين.

إن الرأي المعاكس للحريّة الدينيّة هو بالفعل تهدئة لتعدّدية رؤى العالم، وكان من نتيجة التهدئة تقييم التبعات بطريقة غير متساوية. لم تطلب الدولة الليبراليّة حتى تاريخه إلّا من المؤمنين وحدهم، من بين مواطنيها، أن يميزوا في هويّتهم بين ما هو عام وما هو خاصّ. إذ إن على هؤلاء دون سواهم ترجمة قناعاتهم الدينيّة بلغة علمانيّة هذا إذا أرادوا لبراهينهم أن تكون مقبولة لدى الأكثرية. وهكذا حين يطلب هؤلاء، الآن، أن يكون للخلية المخصّبة خارج جسم الأم وضعية ذات يتمتع بحقوق أساسيّة، فإن الكاثوليك والبروتستانت (وربما كان البروتستانت أسرع) يحاولون ترجمة القانون الأساسي الذي يشكّل قناعتهم القاضية بأن الإنسان هو على صورة الله بعبارات علمانية. إن البحث عن الأسباب التي تطمح إلى أن يتمّ الاعتراف بها كونيًّا لا يؤدّي إذًا إلى نفي الدين دون إنصاف المجتمع العام، والمجتمع العلماني لن ينقطع عن الموارد الأساسيّة في إعطاء الحسّ، حتى لو احتفظ الحزب العلماني بوجهة نظر قدرته على التلفّظ بلغات دينيّة. فالحدود بين حجج علمانيّة وحجج دينيّة هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للإستمرار. ولذلك فإن إقامة حدود لا يمكن الاعتماد عليها لهي مهمّة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبّل كلٌّ منهما منظور الفريق الآخر.

لا يحق للسياسة الليبراليّة أن تجعل الصراع الدائم الذي يقوم على الفهم العلماني الذي كوّنه المجتمع عن نفسه صراعًا خارجيًّا، وأن تتصرف كما لو أنه لا يدور إلّا في رؤوس المؤمنين. إن الحسّ المشترك المتنوّر بالطموح الديمقراطي لا يمكن أن يرتدّ إلى صيغة المفرد؛ فهو يصف التركيبة العقليّة لمجتمع عام تخترقها تعدّديّة الأصوات. على الأكثريّات العلمانيّة حول هذه المسائل ألا تستنتج أيّة خلاصة قبل أن

تصغي بانتباه إلى اعتراضات المناوئين الذين سيشعرون، ما لم يستمعوا إليهم، بأنّهم قد جرحوا في قناعاتهم الدينيّة؛ وعلى هذه الأكثريات اعتبار هذا الاعتراض شيئًا يشبه فيتو معطلًا، يتيح فحص ما يستطيعون تعلّمه. على الدولة العلمانيّة، مع الأخذ بعين الاعتبار الأصول الدينيّة لأسسها الأخلاقيّة، أن تعتمد على هذه الإمكانيّة، وهي أن «ثقافة الفهم المشترك» (**هيجل**)، لم تصل بعد، تجاه كل التحدّيّات الجديدة التي تطرح عليها، إلى المستوى الذي تستطيع معه أن تحكي تاريخ تكوّنها. إن لغة السوق تتسرب إلى كل مكان وتدفع بكل العلاقات ما بين البشريّة باتّجاه الرسيمة المعياريّة الذاتيّة لإشباع خياراتها. إن الرابط الاجتماعي الذي ينعقد بناء على الاعتراف المتبادل، لا يمكن ردّه إلى مفاهيم العقد، والخيار العقلاني ودفع الربح إلى حدّ أقصى[٨].

ولهذا السبب لم يُرِد **كانط** أن يختفي الواجب القطعي في إثر المصلحة الأنانيّة، فيما لو توضّحت. لقد وسّع حريّة الاختيار إلى الاستقلاليّة، وأعطانا في الوقت نفسه أول مثل رائع عن التفكيك ما بعد الميتافيزيقي لحقائق الإيمان التي يجعلها علمانيّة، لكنه ينقذها في الوقت نفسه. يعتبر **كانط** أن سلطة الوصايا الإلهيّة تجد صدى لا يقبل الاعتراض في شرعيّة الواجبات الأخلاقيّة اللامشروطة. ويدمر بتصوره للاستقلاليّة الفكرة التقليديّة التي تعتبر الإنسان من ذريّة الله[٩]. لكنّه يمنع أن تكون النتائج المترتّبة على الفراغ نتائج سخيفة، عامدًا إلى تملّك حاسم للمضمون الديني. أما محاولته الأخرى بتفسير الشر الجذري مارًّا من عبارات توراتيّة إلى عبارات الديانة العقلانيّة فهي محاولة أقل إقناعًا. وكما يظهر مرّة أخرى من العلاقة غير الموقوفة على هذا الإرث التوراتي، فإننا لا نملك حتى الآن مفهومًا مناسبًا لوصف الفارق الدلالي الموجود بين ما هو خطأ من الناحية الأخلاقيّة وما هو شر في ما له من عمق. إن الشيطان غير موجود، لكن رئيس الملائكة

الساقط ما زال يتابع تصرّفاته - عبر الخير المقلوب في الفعل القبيح، وفي تهديد الثأر الذي يتعذّر ردّه، والذي يتعقّب خطاه.

إن اللغات العلمانيّة التي تلغي بوضوح وببساطة ما تجرّأنا على قوله في أوقات أخرى هي مصدر سخط. حين أصبحت الخطيئة خطأ وحين أصبحت مخالفة الوصايا الإلهيّة مجرّد نقص في القوانين الإنسانيّة، فإن ثمّة شيئًا قد فقد. وبالرغبة في العفو ترتبط الرغبة غير الحسّيّة التي تجعل من الألم الذي يسبّب للغير وكأنّه ألم لم يكن موجودًا. أمّا ما يزعجنا أكثر من أي شيء آخر، فهو عدم قابليّة الألم الماضي للانعكاس، - هذا الضرر الذي وقع على أبرياء، عوملوا بقسوة وحرموا من الكرامة وقتلوا، إنّه ضرر يتجاوز إصلاحه قدرة السلطات البشريّة. إن الأمل المفقود من القيامة يترك وراءه فراغًا حقيقيًّا. خلافًا للرجاء المتحمّس الذي أبداه **بنيامين** Benjamin الذي راهن على أن قدرة الذاكرة الإنسانيّة المجدّدة لا تعارض شكّيّة **هوركهايمر** «إن الذين قتلوا هم أموات حقًّا» - ذلك الإندفاع العاجز الذي يصرّ على إرادة تغيير شيء ما في ما هو غير قابل للتغيّر. تعود المراسلة بين **بنيامين وهوركهايمر** إلى عام ١٩٣٧. بعد ذلك، وامتد الواحد والآخر - الاندفاع وعجزه في الممارسة الضروريّة والميؤوس منها أيضًا، «لعمل المخيّلة» (**أدورنو**)، [في إشارة إلى محاضرة له بعنوان: العمل على الماضي]. وحين ارتفعت الضجّة لتكشف عمّا في هذه الممارسة من إعاقة، لم تقم بإظهار شيء غير ذلك. في هذه اللحظات يبدو أن الأبناء والبنات غير المؤمنين والمنتمين إلى الحداثة إنّما يعتقدون أن الواحد منهم مدين للآخر، بأن للواحد منهم حاجة أكبر مما عنده من وسائل القبول بواسطة الترجمة بالتقليد الديني كما لو أن قوّته الدلاليّة لم تستنفد بعد.

صراع الإرث بين الفلسفة والدين

يمكننا فهم تاريخ الفلسفة الألمانية منذ **كانط** باعتبارها سلسلة متتابعة، أتاحت خلالها الشروط الغامضة لهذا الإرث مجالًا للتفاوض. أدّى ارتباط المسيحيّة بالفلسفة الهلّينية إلى اتّحاد وثيق بين الدين والميتافيزيقا. فوضع **كانط** حدًّا لذلك. إذ رسم حدودًا صريحة بين الإيمان الأخلاقي في الدين العقلاني والإيمان الوضعي بالوحي، ما أسهم بالطبع باكتمال النفس، هذا ما كانت «بزوائدها، وحالاتها وقوانينها» لم تتحوّل في نهاية الأمر إلى «سلسلة»[١٠]. مع **هيجل** نصل إلى «عقيديّة الأنوار» الخالصة. هزئ **هيجل** بانتصار العقل على طريقة **بيروس**، يُشْبِه ذلك البربرَ الذين حقّقوا الانتصار لكنهم استسلموا لروح الأمّة التي أخضعوها لهم، بمعنى أنّه لم يكن لهم «السلطة العليا» إلّا إذا تمّ التمسّك بالسيطرة الخارجيّة[١١]. فبدل العقل الذي «يفرض حدودًا»، ظهر عقل مستأثر. جعل **هيجل** من موت إبن الله على الصليب مركز الفكر الذي ينوي الالتحاق بشكل المسيحيّة الوضعي. إن صيرورة الله إنسانًا إنّما يرمز إلى حياة الروح الفلسفيّة. حتى المطلق عليه أن يتخارج في آخرَ غيره، لأنه لن يحسّ بالقوة المطلقة إلّا إذا استخرج نفسه من جديد من سلبيّة التعيين الذاتي الأليمة. هكذا تمّ وفي وقت واحد إلغاء المضامين الدينيّة والاحتفاظ بها عبر شكل المفهوم الفلسفي، لكن **هيجل** قد ضحّى ببعد المستقبل الماثل في تاريخ الخلاص من أجل سيرورة عالم يدور على ذاته.

تخلى تلاميذ **هيجل** عن قدريّة هذا التمثيل المسبق الحامل على اليأس والمرتبط بالعودة الأزليّة لذات الواحد. ما أرادوه لم يكن قد تجاوز الدين في الأفكار بل تحقيق مضامينه في شكلها الدنيويّ عبر جهد مشترك من التكافل. هذه الاثارة الكامنة في إرادة تحقيق مملكة الله على الأرض خارج كل تسامٍ، نجدها في نقد الدين الذي يمتدّ من

أعمال **فويرباخ** و**ماركس** إلى **بلوخ** و**بنيامين** و**أدورنو**: «لا شيء من المحتوى اللاهوتي يستمر دون تعديل. وعلى كل إنسان أن يخضع لتجربة الدخول في العصر، في العالم الدنيويّ»[١٢]. صحيح أن سير التاريخ قد أظهر، مع الوقت، أن العقل حين حدّد لنفسه مشروعًا كهذا كان قد بالغ في تقديره لنفسه. وجد العقل نفسه جرّاء ذلك منهكًا ومنقادًا للشكّ بذاته، حينها حاول **أدورنو** إيجاد سند له، وإن كان ذلك مقتصرًا على الناحية المنهجيّة. من خلال وجهة النظر المسيحيّة: «لا ضوء آخر للمعرفة إلّا ضوء الفداء الذي يشعّ على الأرض»[١٣]. وهذا ما أشارت إليه جملة أخرى وصف بها **هوركهايمر** النظريّة النقديّة بمجملها: «يعرف العقل أن الله غير موجود ولكنه يستمرّ في الإيمان به»[١٤]. وانطلاقًا من مقدّمات أخرى يدافع **داريدا** في أيامنا عن موقف مشابه، ومن هذه الزاوية استحقّ جائزة **أدورنو**. فهو لا يريد أن يستبقي من المسيحانيّة إلّا «المسيحاني المفلس الذي يجب أن يجرّد من كل شيء»[١٥].

إن المساحة التي تفصل بين الفلسفة والدين هي بالفعل أرض قابلة للتفجير. فالفلسفة التي تنتج على نفسها تكذيباتها الخاصّة هي فلسفة تقع بسهولة في إغراء الادّعاء لنفسها، ببساطة وسهولة، سلطة ووضعيّة مقدّس خالٍ من أي جوهر، صار مغفلًا. يتحول التأمل الديني عند **هايدغر** إلى تذكير ولكن أن تتحول الدينونة الأخيرة في تاريخ الكائن إلى حدث غامض فذلك لا يحمل أيّة فكرة جديدة. فإذا كان على ما بعد الإنسانيّة أن يتحقّق في العودة إلى البدايات القديمة، قبل **المسيح**، وقبل **سقراط**، فإن ساعة الابتذال الديني قد قرعت. ولم يعد أمام مخازن الفن الكبرى سوى فتح أبوابها أمام مذابح العالم كلّه وأن تدعو إلى التدشين الكهنة وعبّاد الطبيعة والسحرة الذين يأتون على أول طائرة من كل الاتّجاهات ومن جميع السماوات. وعند هذه النقطة، يظلّ

العقل الدنيوي، غير المهزوم، حاملًا، باحترام كلّي الجمرة القابلة للالتهاب كل مرّة يطرح فيها سؤال عن علم الإلهيّات ليصار إلى الاقتراب أكثر فأكثر من الدين. والعقل يعلم أن الانتقال من المقدّس إلى الدنيوي قد بدأ مع الديانات الكونيّة الكبرى، الديانات التي فكّت السحر وتجاوزت الأسطورة، وسمت بالضحيّة وجعلت السر مكشوفًا. فبإمكانه إذًا أن يظلّ على تحفّظه تجاه الدين دون أن ينغلق على منظوراته.

مثل التقنيّة الوراثيّة

يمكن لهذا الموقف المزدوج أن يحمل على الجانب الحسن الجهود التي يبذلها مجتمع مدني ممزّق بصراع الحضارات، ليستطيع أن يرى بوضوح ما فيه. إن العمل الذي حقّقه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع ما بعد العلماني بمتابعته على الدين نفسه. والمجتمع لا يقوم بذلك بقصد انتصار هجين يحقّق في روحيّة عدائية، بل يقوم المجتمع بذلك معتبرًا أن من مصلحته التصدّي للقصور الذي يؤثّر في مصدر الحسّ الهزيل. على الحسّ المشترك المتنوّر بالديمقراطيّة أن يخشى أيضًا التمهيد الإعلامي والابتذال الثرثّار لكل التباينات. ثمّة مشاعر أخلاقيّة لم تجد حتى الآن تعبيرات متفاوتة بما يكفي إلّا في اللغة الدينيّة، وقد تجد هذه صدى كونيًّا منذ اللحظة التي تكون فيها الصياغة الخلاصيّة المنسيّة كأحد مظاهرها ولكن يدرك غيابها كشيء ناقص. إن دنيويّة لا تسعى إلى الإفناء تعمل على طريقة الترجمة.

هكذا إذًا وفي الجدال حول استعمال الأجنّة البشريّة على سبيل المثال ارتفعت بعض الأصوات مذكّرة بما جاء في سفر التكوين I، ٢٧، «خلق الله الإنسان على صورته، خلقه على صورة الله». ومن

حيث إن الله الذي هو حبّ، قد خلق آدم وحوّاء كائنات حرّة تشبهه. ليس من الضروري بمكان أن نكون مؤمنين لنفهم ما معنى «على صورة الـ..». ولا يمكن أن نجد حبًّا دون معرفة الآخر، ولا حريّة دون اعتراف متبادلٍ، هذه المقابلة وجهًا لوجه التي أعطيت شكلًا بشريًّا، يجب فيما يخصّها، أن تكون حرّة لتستطيع الاستجابة لعطاء الله. وإن هذا الآخر بمعزل عن كونه على صورة الله، هو أيضًا خليقة الله. فمن وجهة نظر الأصل لا يمكن أن يكون على مستوى الله. فمن هو «على صورة الـ» هو مخلوق بالضرورة؛ وهنا يبرز عن حدس يقول في السياق الذي نحن فيه شيئًا ما لمن ليس في مستوى الدين. وكان **هيجل** قد كرّر شيئًا ما حين أظهر الفرق بين «الإبداع» الإلهي، وبين مجرّد «الخلق» بواسطة الله[١٦]. فالله يظلّ «إله الناس الأحرار»، طالما هو لم يمهّد الفارق المطلق بين الخالق والمخلوق. وفي هذه الحدود فقط لا ينطوي الفعل الإلهي بإعطاء شكل على أي تحديد يكون عائقًا على التعيين الذاتي للإنسان.

إن خالقًا كهذا هو في الوقت نفسه إله الخلق والفداء، لا يحتاج إلى قوانين طبيعيّة لكي يعمل، كالتقني، أو لقواعد لغة مصنّفة كما عند المعلوماتي. إن صوت الله الذي يدعو إلى الحياة يوصل منذ البداية إلى كون من الحساسيّة الأخلاقيّة. وبهذا المعنى يستطيع الله أن «يحدّد» الإنسان مانحًا إيّاه، في الوقت نفسه، قدرة وواجب الحريّة. إذا صحّ ذلك فنحن لسنا بحاجة إلى الإيمان بالمقدّمات اللاهوتيّة لنفهم أن تبعيّة مغايرة تمامًا، أي تبعيّة سببيّة، ستدخل في الاعتبار إذا كان الفرق الذي نفترضه سيختفي من مفهوم الخلق، وأن ندًّا لله يحلّ محلّه -، بعبارات أخرى إذا تدخّل كائن بشري تبعًا لما يفضّل في دمج الصبغيّات القرابيّة، ودون افتراض وجود إجماع حتى لو كان بطريقة لاحدثيّة مع الآخر المعني. إن رؤية الأمور بهذا الشكل تقودني إلى السؤال الذي

شغلني. ألا يُدمِّر الإنسان الأول، الذي يحدّد في كينونته الطبيعيّة إنسانًا آخر تبعًا لإرادته الطيّبة، بعمله هذا، الحريّات المتساوية الموجودة بين المتساوين بالولادة بهدف ضمان الفرق فيما بينهم؟

هوامش

الفصل الأول

(١) A. Mitscherlich, Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Studien zur psychosomatischen Medizin 3, Francfort-sur-le-Main, 1977, p. 128.

(٢) J. Rawls, Libéralisme politique, ترجمة C. Audard, Paris, Seuil, 1995

(٣) أعمال كيركغارد موجودة بالفرنسية في طبعتين، واحدة قديمة من منشورات غاليمار وأعيد طبعها بانتظام في منشورات الجَيب، وطبعة الأعمال الكاملة في منشورات Orante، وهي الأحدث والأكثر أمانة. نذكر في صلب النص طبعة غاليمار ونشير بين قوسين، عند الاقتضاء، إلى عنوان الكتاب المقصود الذي تبثّه منشورات Orante، كما نذكر، في الهامش، الجزء (من المجموعة الكاملة) والصفحة (ملاحظة المترجم).

(٤) كيركغارد Ou bien... Ou bien، ترجمه عن الدانماركية F. et O. Prior و M.H. Guignot باريس، غاليمار، ١٩٤٣، مجموعة Tel، ١٩٨٤، ص٥٤١؛ L'Alternative، ترجمه عن الدانماركية P.-H. Tisseau و E.-M. Jacquet-Tisseau، المجموعة الكاملة، IV ص٢٣٦.

(٥) المرجع نفسه، ص٥٣٩؛ ص٢٣٣.

(٦) المرجع نفسه، ص٥٣٩؛ ص٢٣٤.

(٧) كيركغارد Traité du désespoir، ترجمه عن الدانماركية K. Ferlov و J.-J. Gateau، باريس، غاليمار، ١٩٤٩، ص١٨٢؛ La Maladie à la mort، P.-H. Tisseau و E.-M. Jacquet-Tisseau، المجموعة الكاملة، XVI، ص٣٠١.

(٨) كيركغارد Riens philosophiques ترجمه عن الدانماركية K. Ferlov و J.-J. Gateau، باريس، غاليمار، 1948 ص١٨٥. Miettes «Morale» philosophiques، ترجمة P.-H. Tisseau و E.-M. Jacquet-Tisseau، المجموعة الكاملة VII، ص١٠٣، [ملاحظة المترجم. نشير أيضًا إلى ترجمة P. Petit، باريس، سوْيّ، ١٩٦٧، ص١٧٣].

(٩) كيركغارد Traité du désespoir، المرجع المذكور، ص١٢٥؛ La maladie à la mort، المرجع المذكور، المجموعة الكاملة. XVI، ص٢٤٤.

(١٠) كيركغارد Traité du désespoir، المرجع المذكور، ص٦٣؛ La maladie à la mort، المرجع المذكور، المجموعة الكاملة، XVI، ص١٧٢.

(١١) M. Theunissen, Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung, Meisenheim and Francfort-sur-le-main, Hain, 1991، ١٩٩١.

(١٢) كيركغارد Riens philosophiques، المرجع المذكور، ص٩٧؛ المجموعة الكاملة، المرجع المذكور ص٤٣؛ Miettes philosophiques، ترجمة P.Petit، المرجع المذكور، ص ٨٨.

الفصل الثاني

(١) R. Kollek, J. Schneider, «Verschwiegene Interessen» جريدة Süddeutsche Zeitung ٥ تموز/يوليو ٢٠٠١. حول الرهانات الخفية التي أشرفت على وضع البحث في أمور الجنون في مكانه الصحيح من قبل السلطة السياسية راجع: Chr. Schwâgerl Die Geister, die sie riefen، جريدة Frankfurter Allegemeine Zeitung، ١٦ حزيران ٢٠٠١.

(٢) أفضل عدم الدخول في المسائل الخاصة التي تشمل المسؤولية الاخلاقية التي تترتّب على النتائج ما بين أجيال والتي علينا تحملها مع تدخّل علاجي (ما زال ممنوعًا)، في الخلايا الملقحة، مع الأخذ بعين الاعتبار النتائج الثانوية التي تنشا عن علاج الخلايا الجسدية. راجع حول هذه النقطة. M. Lappé «Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line»، بإشراف H. Kuhse, et P. Singer، في Bioethics, Londres, Blackwell, 2000, p. 155-164. فيما يلي، التدخّلات الوراثية المقصودة هي التدخّلات التي تحدث قبل الولادة دون تحديد معيّن.

(٣) N. Agar، «Liberal Eugenics» المرجع السابق ص: ١٧١-١٨١. يشكّ الليبراليون في أن يكون مفهوم «المرض» موازيًا للمهمّة النظرية - الأخلاقية التي يفرضها التمييز بين العلاجي/النسالي. (ص: ١٧٣)

(٤) J. Rau, «Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden». in FAZ. 19 Mai 2001.

(٥) أنا أشاطر الزملاء الرأي في الاعتقاد بأن العلوم البيولوجية قادرة على إعطاء نتائج سريعة. ويمكن تطويرها بالتقنية البيولوجية: «يأخذ العلم غالب الأحيان أفضل التكهّنات ارتجالًا، بحيث علينا الّا نخاطر بأن نجد أنفسنا مجرّدين إزاء ما يمكن أن يشكّل هيروشيما وراثية. ومن الأفضل أن يكون لنا مبادئ تغطي الظروف المستحيلة من ألّا يكون لنا مبادئ أبدًا في مواقف نتّخذها دون أن نصرخ: «حذار». راجع N. Agar، «Liberal Eugenics» مرجع مذكور ص١٧٢.

(٦) R. Kollek, Präimplantationdiagnostik, Tübingen und Bâle, A. Francke, 2000, p. 214.

(٧) A. Kuhlmann, Politik des Lebens, Politik des Sterbens, Berlin, 2001, p.104.

(٨) مقالة في جريدة فرنكفورت ألغمايني، ٢٦ أيلول ٢٠٠٠ بعنوان: «أخلاقيات الجينوم، لماذا لا نترك مستقبل الإنسانية عىى الله».

(٩) راجع حول هذه النقطة الشرح الواضح الذي قدّمه Thomas Assheuer في «Der kunstliche Mensch» جريدة Die Zeit ١٥ آذار ٢٠٠١.

(١٠) راجع Zeit-Dokument عدد (٢)، ١٩٩٩، ص ٤-١٥.

(١١) راجع هابرماس: Droit et Démocratie ترجمة R. Rochlitz، Chr. Bouchindhomme، باريس، غاليمار ١٩٩٧. وللمؤلّف أيضًا: L'Intégration républicaine ترجمة R. Rochlitz، باريس، فايار، ١٩٩٩.

(١٢) راجع، على سبيل المثال، الإسهامات في النقاش بين الفلاسفة، جريدة Die Zeit الأعداد من ٤ إلى ١٠، ٢٠٠١.

(١٣) إن تبادل الأفكار مع Lutz Wingert وRainer Forst. كان ثمينًا بالنسبة إلي. كما عليّ أن أشكر Tilmann Habermas لشروحاته المفصّلة. مع العلم أن لكل منهم تحفّظاته. أما بالنسبة إليّ فأنا أخوض في هذه المسائل غير المعتادة في حقل أخلاقيات البيولوجيا. وأنا آسف لعدم اطّلاعي على أعمال Allen Buchanan، وDaniel W. Brock وNorman Daniels وDaniel Wikler (From Chance to Choice, Cambridge, CUP, 2000) إلّا بعد الانتهاء من دراستي. وأنا أقاسمهم الرأي حول اخلاقيات المهنة. وفيما يخصّ نقاط الخلاف التي لا تزال مستمرّة، لم ألاحظ ذلك إلّا بإدخال بعض الملاحظات في أسفل الصفحة.

(١٤) W. Van Daele, «Die Naturlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe», in WechselWirkung, حزيران/آب يونيو/أغسطس ٢٠٠٠، ص ٢٤-٣١.

(١٥) المرجع نفسه ص ٢٥.

(١٦) W. Van Daele, «Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen» in; Kritische Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft N°2 (1987), p. 351-366.

(١٧) U. Beck, La société du risque. Sur la voie d'une autre modernite، الترجمة الفرنسية L. Bernardi, préf. Bruno Latour, Paris, Aubier, 2001؛ هابرماس Die Postnationale Konstellation, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998, ص ١٩٥ ٢٣١.

(١٨) L. Honnefelder, «Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik, Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung) في دفتر رقم (١)، ٢٠٠٠، ص ٤٩.

(١٩) لأسباب أوضحتها أعلاه، أركّز الآن على المسائل الأساسية لمعرفة ما إذا كنا نريد التوجّه نحو نسالة ليبرالية تتعدّى نتائج علاجية بحتة. لن أتطرّق إلى المسائل المرتبطة بما يعتبر طريقة صحيحة لتطبيق هذه الوسائل. أما المسائل المعيارية المرتبطة بنسالة مرغوب فيها حتى بمبادئها فقد تمّت معالجتها من وجهة نظر نظرية العدالة عند رويلز كما درسها A. Buchanan et alii في From Chance to choice (المشار إليه آنفًا). «أما الغرض الأول للكتاب فهو معالجة مسألة واحدة تنحصر: في معرفة المبادئ الأخلاقية الأساسة التي يمكن للسياسة العامة وللخيار الفردي

اللجوء إليها بخصوص استخدام العلاج الجيني في مجتمع عادل وإنساني حيث تكون سلطات العلاج الجيني أكثر تطوّرًا مما هي عليها اليوم؟».

(٢٠) R. Dworkin, «Die falsche Angst, Gott zu spielen», في Zeit-Dokument ١٩٩٩، ص ٣٩. راجع أيضًا «Playing God, Genes, Clones, and Luck» في Sovereign Virtue, Cambridge, 2000, p. 427-452.

(٢١) أنجاوز، في السياق الذي نحن فيه، النقاش القانوني حول ما ينطوي عليه القانون الحالي الخاص بالإجهاض (المادة ٢١٨). مالت المحكمة الدستورية الفدرالية إلى حماية الحياة ما قبل الولادة إنطلاقًا من لحظة التخصيب. إن السؤال حول هذا القرار كما طرح من قبل Herta Däubler-Gmelin [وزيرة العدل] وErnst Benda [الرئيس السابق للمجلس الدستوري في ألمانيا، الملاحظات عن المترجم] يجعل من الممكن الاستخلاص أن الحياة الإنسانية تستحقّ العناية منذ مرحلة التخصيب، وهذه مسألة يناقش فيها أهل القانون. وهي كما أرى لا يمكن الاعتماد عليها. راجع M. Pawlik في «Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen» في جريدة فرنكفورت ألغمايني، ٢٧ حزيران/يونيو ٢٠٠١. راجع أيضًا المساهمة الغنية بالمعلومات التي وضعها R. Erlinger في «Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt»، جريدة Süddeutsche Zeitung ٤ تموز/يوليو ٢٠٠١. إن تأويل الدستور هو سيرورة تعلم طويلة المدى وقد قاد ذلك المحاكم العليا لإعادة النظر بالقرارات السابقة. فإذ صدف، على ضوء المناسبات التاريخية، أن تكون الاستعدادات الشرعية عرضة للمواجهة مع أسباب أخلاقية جديدة، فإن المبادئ الدستورية - في حدود أن تكون هي نفسها مبنيّة على الأخلاق - تفرض أن يكون القانون تابعًا للأفكار الأخلاقية.

(٢٢) راجع R. Merkel، في «Rechte für Embryonen?»، في Die Zeit، ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠١ راجع أيضًا U. Mueller «Gebt uns die Lizenz zum Klonen!» في فرنكفورت ألغمايني، ٩ آذار/مارس ٢٠٠١.

(٢٣) R. Dworkin, Life's Dominion, New York, A. Knopff, 1994.

(٢٤) هذا ما تقول به النظرية الأرسطوية الكلاسيكية حول تحقّق النفس على مراحل متلاحقة، راجع النظرة الإجمالية كما وصفها H. Schmoll في «Wann wird der Mensch ein Mensch?»، جريدة فرنكفورت ألغمايني، ٣١ أيار/مايو ٢٠٠١.

(٢٥) انتقدت Martha Nussbaum التمييز الكانطي بين الوجود العقلي والوجود الجسدي في الكائن الفاعل: «إن ما لا يستقيم مع تمييز كانط؟ [...] هو أن هذا التمييز لم يأخذ بعين الاعتبار أن كرامتنا لا يمكن أن يعتقلها كائن لا يكون فانيًا وعطوبًا ينطبق على هذا التمييز ما ينطبق على شجرة كرز مزهرة: فالماس لا يمكن أن يمتلكها». راجع مخطوط غير منشور ٢٠٠١ بعنوان Disabled Lives: Who cares?.

(٢٦) هذه فكرة أساسية يشترك فيها كل من Helmuth Plessner وArnold Gehlen مع George Herbert Mead.

(٢٧) حنه أرندت في Vita activa (ميونيخ ١٩٥٩)، وبالفرنسية La Condition de l'homme moderne ترجمة (G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983).

شدّدت أرندت على التعدّدية كأساس للوجود البشري. إن حياة الإنسان لا تكتمل إلّا في ظلّ التفاعل مع الناس الآخرين: «ولذلك نجد أن لغة الرومان، الشعب الذي كان الأكثر تسيسًا فيما نعرف، قد استخدمت بمثابة مرادف الكلمات «يعيش»، و«يكون بين الناس» (inter homines esse) و«يموت»، «لم يعد بين الناس» (inter homines esse desinere) ص ١٥ المرجع أعلاه وص ٤٢ من الترجمة الفرنسية.

(٢٨) تعني هبة العقل أن الولادة، في الوقت الذي يتحدّد فيه الدخول في العالم الاجتماعي، تحدّد أيضًا اللحظة التي يتحقّق فيها الاستعداد ليكون الإنسان شخصًا أيًّا كان الشكل. حتى المريض الذي دخل الغيبوبة يشارك في شكل الحياة هذا. راجع: Martin Seel, Ethisch-ästhetische Studien, Francfort-sur-le-Main, 1996, p. 215 «تعامل الأخلاق كل أعضاء الجنس البشري ككائنات تريد حياة شخصية، ولا يهم كيف سيحيون ذلك فعليًا. [...] إن الانتباه، الذي يتمّ في الاعتراف المتبادل بين الأشخاص، لكمال الآخر يجب أن يعم جميع الناس دون استثناء. إن لهم جميعًا حقًّا أساسيًّا بالمشاركة في الحياة كأشخاص، بغضّ النظر عن القدرة على تحديد الحصة التي يحدّدونها هم (في المطلق أو مؤقّتًا). إن الأخلاق في صميمها لا يمكن إلّا أن تكون بمنتهى السهولة: عامل جميع الكائنات البشرية ككائنات بشرية».

(٢٩) L. Wingert, Gemeinsinn und Moral, Francfort-sur-le-Main, 1993.

(٣٠) St. Rixen, Totenwürde، جريدة فرنكفورت ألغمايني، ١٣ آذار/مارس ٢٠٠١.

(٣١) W. Kersting, «Menschenrechtsverletzung ist nicht Wertverletzung» جريدة فرنكفورت ألغمايني، ١٣ آذار/مارس ٢٠٠١.

(٣٢) R. Dworkin, Prendre les droits au sérieux, trad. F. Limare et F. Michaut, Paris, PUF, 1995; K. Günther, Der Sinn für Angemessenheit, Francfort-sur-le-Main, 1998, p. 335.

(٣٣) O. Höffe, «Wessen Menschenwürde?» في Die Zeit ١ شباط/فبراير ٢٠٠١.

(٣٤) A. Buchanan et alii, From Chance to Choice, p. 177. يسجّل نوعًا من حوار «الجماعوية الوراثية»، حيث نجد بعض الثقافات الدنيا التي تمارس النسالة في الجنس البشري حتى حدّ أعلى وفي اتجاهات مختلفة، بحيث إن وحدة الطبيعة الإنسانية كوحدة معيارية يستطيع الناس التفاهم من خلالها والاعتراف المتبادل بعضهم ببعض كأعضاء من الجماعة الأخلاقية نفسها، هذه الجماعة ستكون موضع تساؤل. ونحن لم يعد باستطاعتنا التأكيد على أن ما نعرفه اليوم كطبيعة إنسانية لن يكون لها إلّا وارث وحيد. يجب أخذ الإمكانية التالية بعين الاعتبار، وهي أنه في مرحلة معيّنة من المستقبل، سيتابع العديد من الجماعات طرقا مختلفة من التطوّر بالاستناد إلى التقنية الوراثية. وإذا صحّ ذلك، فسيكون عندنا جماعات مختلفة، ولكل منها «طبيعتها» الخاصة ولا جامع مشترك لها إلّا جد مشترك (الجنس البشري)، تمامًا كما نجد اليوم أجناسًا حيوانية مختلفة متحدّرة من جد مشترك وقد تمّ تطوير هذه الأجناس بالتحوّل أو بالانتقاء الطبيعي.

(٣٥) أدين بهذه الفكرة الحاسمة لنقاش جرى بيني وبين Lutz Wingert. وقد قدّم لمعهد Essen في العلوم والحضارات برنامجًا مفيدًا ما زال مخطوطًا وهو بعنوان (Was macht eine Lebensform human? Unsere Kultur zwischen Biologie und Humanismus) (مخطوطة، ٢٠٠١).

(٣٦) أمران مختلفان في التفسير، أن نفسّر مجريات الأمور على طريقة التركيب والتدخّلات البيوتقنية في ظلّ ظروف مخبرية، أو تفسيرها كما يعتبر François Jacob، بأن التطوّر في الطبيعة قد جرى تبعًا لهذا النموذج (راجع كتابه «Le jeu des possibles» الصادر عن Paris, Fayard, 1977. إن ثمّة تمييزًا يتّخذ مداه المعياري عندما يجتمع هذان الأمران بهدف جعل المغالطة الطبيعية مقبولة بحجّة أن البيوتكنولوجيا تلاحق فقط التطوّر الطبيعي بوسائل أخرى كما يراجع أيضًا مخطوط P. Janich et M. Weingarten بعنوان Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt, Marburg, 2001.

(٣٧) H. Jonas, «Lasst uns einen Menschen Klonieren», dans Technik, Medizin und Eugenik, Francfort-sur le Main, 1985, p. 165.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٦٨. يزداد عدم المراقبة والضبط مع التدخّلات في السلالة الملقّحة راجع الهامش ٢ من الفصل الثاني.

(٣٩) راجع M. Horkheimer, T. W. Adorno, Dialectique de la Raison, trad. E. Kaufholz, paris, Gallimard, 1974, p.54.

(٤٠) N. Agar, «Liberal Eugenics», dans H. Kuhse et P. Singer (sous la direction de) Bioethics op. cit. p. 171.

(٤١) J. Robertson, cité par N. Agar, ibid, p. 172.

(٤٢) المرجع نفسه ص ١٧٣. نجد الشيء نفسه لدى A. Buchanan et alii، From Chance to Choice مرجع مذكور ص ١٥٦.

(٤٣) H. Plessner, Die Stufen des Organischen (1927)، في الأعمال الكاملة فرنكفورت ١٩٨١، الجزء الرابع.

(٤٤) T. Habermas, «Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen» Acta Paedo-spychiatrica N°51, 1988, p. 147-155.

(٤٥) A. Buchanan وآخرون، From Chance to Choice مرجع مذكور ص ١٢١. «إن الأمراض والعيوب، الجسدية والعقلية، يصار إلى تحليلها كما لو كانت انحرافات متناقضة بالنسبة إلى نظام وظيفي طبيعي [...]. فالفصل بين الأمراض أو العيوب والعمل الطبيعي هو فصل يقام في السياق الموضوعي نسبيًّا وليس التأملي الذي يتأتّى عن العلوم الطبّية البيولوجية التي تشكّل موضوعًا لتأويل واسع.» يعالج المؤلّفون «العمل الطبيعي» من وجهة نظر معيارية، كما لو كانت «أمرًا طبيعيًّا أوليًّا» بالمقارنة مع الأمور الاجتماعية الأساسية التي أدخلها رويلز.

(٤٦) J. Harris, «Is Gene Therapy a Form of Eugenics?», in H. Kuhse et P. Singer, Bioethics, p. 167.

«إنه حدث أساسي لأننا علينا أن نحدِّد العاهة في علاقة يمكن استخدامها حين

يكون وعي الذات ما زال وعيًا بالقوة، «مشيج، جنين، طفيل، والمولود الجديد - أو حين يكون ثمّة وعي مؤقّت دون أن ننتظر إقرارًا لاحقًا من الشخص المعني».

(٤٧) A. Kuhlmann, Politik des Lebens, Politik des Sterbens, p. 17.

(٤٨) A. Buchanan et alii, From Chance to Choice, p. 90.

(٤٩) E. Tugendhat, Conscience de soi et autodétermination, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995; B. Mauersberg, Der lange Abschied von der Bewütseinsphilosophie, Francfort-sur-le-Main, 2000.

(٥٠) H. Arendt, La condition de l'homme moderne مرجع مذكور ص ١٧.

(٥١) المرجع أعلاه ص ٢٧٨. وص ١٩٧ وما يليها (فصل ٥: «الفعل»).

(٥٢) A. Buchanan وآخرون، From Chance to Choice مرجع مذكور ص ١٧٧.

«حتى لو لم يكن الفرد قد صار أسير تأثيرات خيار الأهل التي لم تكن لتحصل له بغياب التعديلات، فإن الأغلبية بيننا ترى الأمور بشكل آخر وتتقبّل النصيب الطبيعي، ولا تتقبّل ما يأتي من قيم تفرض بواسطة الأهل. يمكن لقوة الشعور بالأسر هذا أن يكون مختلفًا.» ومعظم الذين يستخدمون هذه الحجّة من الكتّاب إنما يستخدمونها ضدّ ما يسمّونه «بالنسالة الجماعية»، لا ضدّ النسالة الليبرالية المقبولة نسبيًّا.

(٥٣) راجع ما أوردناه حول كيركغارد بوصفه أول أخلاقي حديث.

(٥٤) راجع حجّة Hans Jonas في Technik, Medizin und Eugenik, ص. ١٩٠، ١٩٣ وكذلك أيضًا K. Braun، في Menschenwürde und Biomedizin, Francfort-sur-le-Main, 2000, p. 162-179. A. Buchanan وآخرون From Chance to Choice (مرجع مذكور). مع أخذ حق الطفل بمستقبل حرّ بعين الاعتبار. هذا ما أشار إليه Joel Feinberg في المراجع التالية: The Child's Right to an open Future, dans W. Aiken, H. La Follette (sous la dir. de), Whose Child? Children's Right, Parental Autority and State Power, N.J. (1980).

لكن لدى هؤلاء فكرة هي أن وجود نموذج سابق متجسّد في التوأم المغاير لا يتخطّى هذا الحقّ إلّا إذا نظر في هذه المسألة انطلاقًا من مقدّمات (خاطئة) للحتمية الجنسية. إلّا أن هؤلاء المؤلّفين قد أهملوا أنه في ممارسة نسالة التعديل، كما هي الحال هنا، فإن القصد هو وحده الذي يؤخذ في الحسبان في حالة التدخّل الوراثي. والتعديل لم يحصل، وهذا ما يعرفه الشخص المعني. إلّا بهدف التأثير في سِمَة النظام الوراثي المحدّد، وبعد أن أثبتت التقنيات كفاءتها.

(٥٥) راجع أجوبتي في: J. Habermas, Die Postnationale Konstellation, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 243-256.

(٥٦) طالما يرى أنصار التشخيص ما قبل الزرع نموذجًا فيما أوصى به الطب بخصوص قطع الحمل. إنهم يمتنعون عن قلب المنظور والانتقال مما ليس مسموحًا به طبيًا للأم إلى ما لا يمكن تحمّله طبيًا من جانب الولد.

(٥٧) إذا تجاوزنا الانتقاء المعيّن بقرار، فثمّة وجهة نظر أخرى قد تؤخذ بالحسبان في حالة تقبّل الوسيلة، وتتقاطع مع حقّ المرأة بالتعيين الذاتي في حالة الإجهاض -

وهو موقف له طبيعة أخرى أما ما هو مطلوب الآن فهو قدرة الأهل على مواجهة المناسبات. إذ يجب أن يعرف هؤلاء قدرتهم على تحمّل مسؤولية طفل سيتقاسمون، من الآن وصاعدًا، الحياة معه.

(٥٨) لقد حاول Rainer Forst إقناعي بحجج دامغة، أنه باتخاذي لهذا الموقف فإنما ازداد ابتعادًا، بلا داعٍ، عن الفضيلة الأخلاقية العلمية.

(٥٩) راجع هابرماس في «Justesse ou vérité» dans «vérité et justification, trad. R. Rochlitz. Paris, Gallimard, 2000, p. 202 243. et p. 238.

الفصل الثالث

(١) The Program in Law, Philosophy and Social Theory, New York University Law School, 2001.

(٢) راجع مساهمة Dieter Birnbacher, Ludwig Siep et Robert Spaemann, in Deutsche Zeitschrift für philosophie, vol. 50, N°1, 2002.

(٣) راجع الفقرة 1.1 5، [اعتبارات أخلاقية قانونية حول المرحلة الأولى من الحياة الجنينية]. مواقف المجلس الاخلاقي القومي، حول استيراد الخلايا الجذعية الجنينية البشرية. كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١.

(٤) J. Habermas, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart, Reclam, 2001.

(٥) حتى لو وصفنا، بعبارات دينية، الشروط الأولية التي تتحكّم بسيرة شخص فإنها تخرج عن القرارات التحكّمية التي يتّخذها زوج.

(٦) D. Birnbacher, «Habermas' ehrgeiziges Beweisziel - erreicht oder verfehlt?» dans Deutsche Zeitschrift für philosophie, 2001, Vol 50, N°1.

(٧) أترك جانبًا إشكالية الانتقاء الخاصة؛ ما يهمني هنا هو فقط جانب تحديد الجنس قبل الولادة.

(٨) الاعتراض المعالج في (٢) يُشرح بإهمال له هذا الفارق.

(٩) راجع هابرماس، مقدّمة كتابه، «Vérité et justification»، كما يراجع الملفّ الخاص Naturalisme et Histoire naturelle، في Deutsche Zeitschrift für Philosophie, vol. 49, 2001, N°6, p. 857 927.

(١٠) Georg Lohmann, «Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin» مخطوط، ٢٠٠١، ص ١٩، يدرك مدى اعتراضي على هذه النقطة، عندما يكتب: «يتيح له هذا الرابط غير المباشر لحجّته الأخلاقية بالآداب العامّة، أن يعطيها قيمة أكبر ممّا للحجج المرتبطة رأسًا برؤية العالم».

(١١) L. Siep, Moral und Gattungsethik, in Deutsche Zeitschrift für philosophie, N°50, 2002.

(١٢) مرجع سابق R. Spaemann, Habermas über Bioethik.

الفصل الرابع

(١) J. Rawls, Libéralisme politique, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1995; R. Forst «Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft», in id., Toleranz, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main p. 144-161.

(٢) W. Sellars, Science, Perception and Reality, Altascadero, cal., 1963, 1991, p.38.

(٣) P.M. Churchland, Scientific Realism and the Plasticity of Mind, Cambridge, CUP, 1979.

(٤) J.D. Greenwood (sous la dir. de), The Future of Folk Psychology, Cambridge CUP, 1991, «المقدمة» ص ١ - ٢١.

(٥) W. Detel, «Teleosemantik, Ein neuer Blick auf den Geist?» dans Deutsche Zeitschrift für philosophie N°49, 2001, p. 465-491.

يودّ علم الدلالة الغائي، بمساعدة فرضيات داروينية جديدة وتحليلات مفهومية، أن يظهر تطوّر الوعي المعياري للأجسام التي تستخدم الرموز وتمثّل حالات الأشياء. واستنادًا إلى هذا العلم ينشأ التكوين المتعمّد للذهن الإنساني من المزايا الانتقائية لبعض أنواع السلوك (مثل «رقصة» النحل) التي تشرحها مثيلاتها، مثل صُوَر أو «نسخ»، ويجب أن يشار، بين «ملفات» النسخ العادية من هذا النوع، إلى هذه الأنواع المنحرفة من السلوك كمثلات خاطئة. وهكذا يكون أصل المعيارية قد وجد تفسيرًا طبيعيًّا.

(٦) W. Detel, «Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Problem der Teleosemantik» dans Deutsche Zeitschrift für philosophie, N°49, 2001, p. 601-626.

(٧) إن استراتيجيات البحث تراعي تعقّد الخصائص الجديدة (في الحياة العضوية أو العقلية) التي تظهر كل مرّة في المراحل الأكثر تقدّمًا في التطوّر، برفضها وصف السيرورات الخاصة في المراحل العليا من التطوّر بعبارات لا تناسب إلّا المراحل الأدنى من التطوّر.

(٨) A. Honneth, La lutte pour la reconnaissance, trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

(٩) تبدأ مقدّمة الطبعة الأولى ١٧٩٣ من كتاب (La Religion dans les limites de la simple raison) بهذه الجملة، «إن الأخلاق، في نطاق تأسّسها على مفهوم الإنسان ككائن حرّ، الذي بهذا يقيّده عقله بقوانين غير مشروطة، ليست بحاجة إلى مثال لكائن مختلف يتجاوزه لكي يعرف واجبه، ولا إلى حافز آخر سوى القانون نفسه ليحافظ عليه.

(œuvres philosophiques III, Paris, Gallimard, 1986, p. 15).

(١٠) كانط المرجع المذكور أعلاه (La Religion dans les limites de la simple Raison) ص ١٤٨.

(١١) G.W.F. Hegel, «Foi et Savoir», dans premières publications, Paris, Vrin, 1952, p. 193.

(١٢) T.W. Adorno, «Raison et Révélation», dans Modèles critiques, مرجع سابق ص ١٤٦.

(١٣) T.W. Adorno, Minima Moralia, Trad. É. Kaufholz, et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, p. 230.

(١٤) M. Horkheimer, Gesammelte Schriften, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, tome 14, p. 507-508.

(١٥) J. Derrida, «Foi et Savoir» dans J. Derrida et M. Wieviorka, Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le pardon, Paris, Seuil, 2002؛ أنظر أيضًا: Donner la mort, Paris, Galilée, 1999.

(١٦) علمًا أن هذه الفكرة تعارض مبدأ الفكرة المطلقة التي تحرّرها الطبيعة إنطلاقًا منها. راجع G.W.F. Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion II, 2, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p. 51 et p. 88.

فهرس

في الوقت الذي تبدو فيه التأثيرات التاريخية من موروثات ثقافية ومن سيرورات تعليمية وثقافية كما أظهر غادمير ذلك قد أخذت مجالها في الإعلام أسئلة وأجوبة، بدأت البرامج الجينية عند حديثي الولادة تطرح أسئلة لا يمكن تجاهلها.


ISBN 9953-17015-0